PAUL
EVDOKIMOV

# Iubirea nebună a lui Dumnezeu

# Iubirea nebuna a lui Dumnezeu

***Paul Evdokimov***

*Traducere, prefata si note*

*Teodor Baconsky*

*Editura Anastasia*

***Cuprins***

Cuvînt înainte

I. Iubirea nebună a lui Dumnezeu şi misterul tăcerii Sale

II. Experiența mistică

III. Omul nou

IV. Stareț și părinte duhovnicesc

V. De la moarte la viață

VI. Cultura şi credința

VII. Libertate şi autoritate

VIII. Către Bisericile lui Hristos

---

# Cuvânt înainte

Atunci când spiritele prost avizate resping teologia, reacția nu este gratuită, ci dimpotrivă, plină de superstiții negative de cele mai diverse origini. Una dintre aceste superstiții este legată, cred, de masivitatea indigerabilă a discursului teologic. Ce poți spune? De la summele scolastice până la ultimul „Dicționar de Teologie Fundamentală" (editat în noiembrie '92 la editura pariziană Cerf) nimic nu este mai adevărat, cu o singură şi decisivă corecție: în lumea apuseană, în lumea "cealaltă", în spațiul auroral al Ortodoxiei, pana oboseşte uşor (căci gândul se înalță repede), iar obsesiile sistemice nu subminează deloc coerența firească a Revelației. Pentru ortodox, genul filosofic prin excelență este eseul, adică treapta, lucirea fugace, fragmentul. Numai că fiecare gen are ispitele lui: inefabilul poate eşua în vag; grația se veştejeşte uneori prin autosuficiență; serenitatea este pândită de triumfalism, aşa cum fidelitatea față de tradiție poate degenera în obtuzitate, ca să nu spun: masochism vestigial. Lista e lungă, iar exemplele, cum se spune, "vii". Toată patologia scrisului teologic este, în ultimă analiză, efectul secundar al mediocrității unora. Ceilalți însă, puținii aleşi din prea mulții chemați, nu intră în acest sumbru bilanț: printre ei, desigur, Paul Evdokimov.

Aristocrat, încă unul persecutat de urgia bolşevică, Pavel Nikolaievici Evdokimov s-a născut la 2 august 1901, în ficţiunea septentrională pe care cititorii în brume o numesc Petersburg. Şcolit la cadeţi, el intră în armata ruşilor albi, luptă doi ani, pînă la înfrângere, după care pleacă spre Paris via Constantinopol. Occidentul îi oferă o serie de mici slujbe derizorii (şofer de taxi, ajutor de bucătar, spălător de vagoane, lucrător de noapte la Citroen) dar şi şansa perfect meritată a unei licenţe în filosofie, la Sorbonna. În paralel, tânărul imigrant îi cercetează pe fraţii pravoslavnici de la nou înfiinţatul Institut Saint-Serge, printre care îl descoperă pe mirabilul părinte Serghei Bulgakov. Prin 1928, un lung sejur în sudul Franţei îi permite să scrie o teză de doctorat (”Dostoievski şi problema răului”) pe care o va susţine abia în 1942, la Aix-en-Provence. În timpul războiului mondial, Evdokimov colaborează cu protestanţii la organizarea şi activitatea unui Comitet inter-aliat pentru ajutorarea persoanelor evacuate. Operă de caritate, faptă creştinească, sacrificiu discret pentru fraţii dintr-o ţară străină. După încheierea armistiţiului, va rămâne legat de acest oficiu filantropic până în 1968: va fi fost acesta, după propriile lui mărturisiri, un mod de a înţelege şi de a practica “preoţia universală”, cea la care este chemat tot creştinul…

Cărţile vin una după alta, sporindu-i natural audienţa, prestigiul şi autoritatea. În ritmul destul de alert al apariţiilor, marile teme ale gîndirii lui Evdokimov se profilează imbatabil: rolul mediator al femeii, “monahismul interiorizat”, ubicuitatea intensivă a Duhului Sfânt, gnoza iconică. La 16 septembrie 1970, Evdokimov părăsea această lume, într-un moment istoric de maximă opacitate spirituală, cînd lagărul comunist cocheta cu “deschiderea “, iar Occidentul marxiza impenitent.

Opera personală a lui Evdokimov este constelată, înscrisă adică în contextul teologiei ruse din exil. Această teologie a reprezentat victoria Tradiţiei ortodoxe asupra aberaţiilor comuniste, dar nu în sensul unui contra-discurs polemic – construit la adăpost de prigoană – ci în acela al ieşirii smerite din capcanele politice ale timpului: Berdiaev, Şestov, Florovsky, Evdokimov însuşi sînt ultimii martori ai creştinismului eschatologic. Ei trec peste perversiunea Iluminismului, evită narcisismul Renaşterii şi denunţă delirul aristotelizant al thomismului, nu însă pentru a stabili vinovăţii şi certificate de bună purtare metafizică, ci pentru a-i redescoperi pe Sfinţii Părinţi. Aceşti profeţi nu operează în planul culturii, ci în acela al cultului. Ei nu fac discriminări axiologice, nu propun ierarhii de valori, ci îşi exercită – pe un plan incompatibil cu ideea de “performanţă” – discernământul duhovnicesc. Evdokimov este, în acest sens, exemplar. Nimeni nu are mai puţin stil scriitoricesc decât el. Poet, el îşi asumă copilăreşte, adică evanghelic, naivitatea lirismului şi ambiguitatea metaforei. Eseist, el nu se teme de repetiţie, pentru că în cazul său repetiţia nu mai este vizitarea ciclică a unor scheme intelectuale: ea primeşte treptat o funcţie evocatoare, aproape liturgică.

Gânditor, el nu are complexul modernităţii pentru că ştie să lămurească isprăvile filosofaştrilor contemporani în focul iniţial al patristicii. Teolog, în sfîrşit, el nu disprețuieşte lumea şi cu atît mai puţin pe cea a ateismului, în care descifrează, paradoxal, o şansă pentru viitorul credinţei.

O dată cu Evdokimov, Evanghelia nu mai este inventarul soporific al unor obligaţii “pioase”: ea devine, după cum spune autorul nostru, explozivă. Nu avem de-a face cu vreo lectură ilicită, cu o fantezie abuzivă sau cu o inovaţie scoasă din haosul impietăţii, ci cu un punct de vedere hiper-ortodox, validat – sub cauţiunea Duhului Sfânt – de cei mai de seamă Părinţi ai Bisericii. Căci Evdokimov redeschide dosarul imemorial al conflictului dintre harismă şi lege, dintre vocaţia profetică şi cea sacerdotală. Fără a jongla periculos cu opiniile prea personale (nu vom întâlni în scrisul lui nimic de talia sofianismului bulgakovian) Evdokimov este totuşi un incomod, un nonconformist al iluminării, un erou al libertăţii care trece dincolo de rigoarea canoanelor şi de inerţia formelor instituite. Teologul veritabil – cel care vorbeşte cu şi despre Dumnezeu – posedă întotdeauna arta de a se mişca pe fîşia fertilă dintre erezie şi schismă. Pentru el, Biserica nu este expansiunea unui nucleu totalitar, aşa după cum creştinul nu poate fi un .element anonim, aflat la discreţia unui dictat supranatural. Misterul libertăţii este, tocmai de aceea, năprasnic, asemenea harului.

Intrarea lui Paul Evdokimov în Ortodoxia românească este binevenită din mai multe raţiuni. În primul rând, felul său de a face teologie ne poate decomplexa în raportul cu strivitoarea arhitectură a dogmei romane, dar şi cu disperarea subtilă a filosofiei protestante. În al doilea rând, opera lui are virtutea de a divulga falsa cenzură dintre izvoarele patristice ale dreptei credinţe şi întruchipările veacului nostru. În fine, ea ar putea corecta anumite exagerări etnocentrice, amintindu-ne că lumea ortodoxă nu începe şi nu se sfârşeşte la Dunăre. Dacă generaţia nouă va fi sensibilă la aceste dezamăgiri eventuale, câştigul – se înţelege, spiritual – va fi deopotrivă uman şi durabil.

Teodor Baconsky

# I. Iubirea nebună a lui Dumnezeu şi misterul tăcerii Sale

*Capitolul I – Iubirea nebuna a lui Dumnezeu*

## 1. REALITATEA ATEISMULUI

Suferința nevinovaților constituie un dosar împovărat în care tăcerea lui Dumnezeu şi lipsa intervenției sale devin proba unui eşec. În piesa lui Sartre, Goetz strigă: "Oare mă auzi, Dumnezeule surd"? Iar dacă Dumnezeu tace, cum va putea omul să-L asculte? Şi oare tăcerea lui Dumnezeu în istorie nu e semnul că El este absent, sau poate chiar inexistent? Toate "făgăduințele neîmplinite" vorbesc despre ineficacitatea existențială a religiei.

La vârsta maturității, spiritul critic gîndeşte asupra destinului uman şi descoperă în aspirațiile religioase alibiul propriilor sale scăderi. Muncit de singurătate şi de probleme insolubile, omul îşi exercită funcția fabulatorie, îl inventează pe Dumnezeu, face din el "plomba" ignorantelor omeneşti şi lansează ipoteza unei explicații ultime pe lumea cealaltă. Azvârlit într-o lume aparent ostilă şi absurdă, omul cedează şi caută să evadeze înspre un orizont mai mângâietor. Visarea efectivă şi teama în fața realității determină în el atitudinea retractilă despre care vorbeşte Freud, fugă spre pîntecul matern, înspre arhaitate şi nivelele prelogice: "Sînt asemeni unui copil în pântecul mamei sale şi nu doresc deloc să mă nasc. Îmi e suficient de cald în locul în care mă aflu", mărturiseşte scriitorul rus Rozanov.

Dumnezeu apare ca proiecție a imaginii unui "Tătic" care îl protejează pe om de riscuri, de înfruntarea cu realitatea şi de responsabilitatea unor opțiuni bărbăteşti. Este un Dumnezeu "util", soluție pentru situațiile-limită şi garanție a eternității în sensul pariului făcut de Pascal. Prin juxtapunerea dintre lumea aceasta şi lumea cealaltă rezultă o pierdere de energie necesară pentru înălțarea cetăților omeneşti; oare creştinismul nu este, potrivit spuselor ironice ale lui Nietzsche, "un platonism pentru vulg", acel faimos opium care consolează şi amorțeşte responsabilitățile foarte clare ale vieții pământeşti?

Trebuie să admitem răspîndirea masivă a ateismului transformat într-o realitate mondială care desenează noul chip al epocii noastre, strecurîndu-se în toate sectoarele vieții obşteşti. Structura mentală şi afectivă a vremii noastre este specific atee. Aflat la Geneva la sfârşitul războiului, Sartre declara: "Domnilor, Dumnezeu este mort". De atunci încoace "ateismul este un umanism"; ce să faci cu Dumnezeu? După cum spune Malraux, "Dumnezeu a murit şi prin urmare omul s-a născut". La care Merleau-Ponty adaugă: "Conştiința morală piere în contact cu absolutul"; adevărata demnitate umană ne cere să "trecem din cerul ideilor pe pământul oamenilor".

Presiunea mediului social şi a culturii secularizate sunt atât de mari încât, pur şi simplu, omul nu mai este interesat de religie. "Faptul că s-ar putea ca cineva să locuiască în cer nu îl priveşte pe om", afirmă Simone de Beauvoir; "Dumnezeu? Nu mă gîndesc niciodată "la El", mărturiseşte imperturbabil Francoise Sagan…

Principalul argument se sprijină pe sensul primar al vieții şi pe aparenta lui absurditate. În filmele sale, Bergman transpune tăcerea lui Dumnezeu în relațiile dintre oameni. În „Jocurile verii", Maria, care şi-a pierdut logodnicul, declară sfidător. "De vreme ce Dumnezeu nu se ocupă de mine, nici eu nu mă ocup de El". La Antonioni, lumea pare definitiv închisă, în „Blow-Up", totul pare pentru o clipă împietrit, imobilizat de obiectivul camerei de filmat şi dispare deodată, lăsîndu-l pe om în singurătatea sa populată de iluzii.

În mentalitatea modernă, într-o lume post-creştină, desacralizată şi secularizată, Dumnezeu nu mai are loc, iar Evanghelia nu mai este auzită. Spectacolul credinței nu mai încântă pe nimeni, iar în lumea aceasta nu se petrece nimic şi nu există nici o urmă de miracol. Credința religioasă apare ca un stadiu infantil al conştiinței umane, fiind înlocuită avantajos prin tehnică, psihanaliză şi solidaritate socială.

Civilizația actuală nu se întoarce defel împotriva lui Dumnezeu, dar alcătuieşte o umanitate "fără Dumnezeu". Cum spun sociologii, "ateismul s-a masificat" fără să treacă prin vreo ruptură. Fiinţele trăiesc la suprafaţa lor însele, acolo unde, prin definiție, Dumnezeu este absent, în zilele noastre a deveni ateu nu înseamnă a alege şi, cu atât mai puțin, a nega, ci a te lăsa condus, pentru a trăi în rînd cu lumea. Pentru omul obişnuit, a fi religios, indiferent sau ateu este, până la urmă, o chestiune de temperament, dacă nu chiar de opțiune politică.

## 2. INSUFICIENȚELE ATEISMULUI

Ateismul produce un argument clasic: cunoaşterea lui Dumnezeu presupune darul credinței, pe care nici un ateu nu l-a primit. Ori, cuvântul Evangheliei conform căruia lumina lui Hristos "luminează pe tot omul care vine în lume" (Ioan l, 9) răspunde acestei obiecții, arătându-ne că simplul refuz de a conferi rațiunii puterea exclusivă asupra întregii cunoaşteri operează în spiritul omenesc o deschidere capabilă să presimtă, cel puțin, misterul "alterității" lui Dumnezeu. Potrivit lui Pascal, ruptura echilibrului provine din "două excese: a exclude rațiunea, sau a nu admite decât rațiunea", iar Chesterton notează, în „Sfera şi Crucea", că "nebunul a pierdut totul, în afară de rațiune". Dacă păstrăm doar rațiunea, refuzînd intuiția, imaginația şi supraconştiința contemplativă, ne situăm unilateral pe planul obiectivat al conceptelor. O asemenea abstracțiune cerebrală nu va atinge niciodată sfera Transcendentului, a Ființei vii care este Dumnezeu. Ea ar nega cel mult o doctrină teologică, un sistem filosofic, un concept – lucruri fără importanță, căci sînt situate dincoace de misterul divin.

Ateismul concret, nevertebrat, dar practic, nu are nici un conținut metafizic propriu şi nu oferă în chip suficient nici o explicație constructivă asupra existenței. Iată de ce ateismul academic nu se aşează la capătul unei reflecții, ci doar la începutul acesteia, sub forma unei afirmații gratuite. Contestația filosofică nu intervine decît a posteriori, pentru a-şi justifica pozițiile sau pentru a invoca vreun alibi.

Într-o asemenea ambianță, străvechea nelinişte în fața morții nu-i mai spune omului mare lucru, de vreme ce el este mai degrabă preocupat de problemele politice şi economice. Prenant scria: "Mi s-a întîmplat adesea să mă găsesc într-un pericol de moarte iminent, fără să mă gîndesc o singură clipă la nemurirea sufletului". Chestiune de temperament, dar care reflectă totodată o mentalitate complet secularizată.

Simplificat în acest mod, uşurat de orice căutare metafizică şi coborît în mulțime, ateismul scientist încearcă să dea seama asupra lumii, fără ajutorul vreunei divinități. Descifrând tainele naturii, omul nu dovedeşte în nici un fel că Dumnezeu nu există, ci încetează doar să mai resimtă nevoia de Dumnezeu.

Etica ridică aici o anumită dificultate. Este vorba de problema temeiului moral şi a imperativelor sale. Este vorba, de asemenea, conform psihologiei abisale, de rezistența subconştientului față de ordinea voinței, fapt pe care Sfântul Pavel l-a exprimat în felul său, scriind: "Nu fac binele pe care îl voiesc, ci fac răul pe care nu-l voiesc". După Simmel, moralismul legalist al lui Kant, adică eşecul eticii autonome, este cel care condiționează amoralismul lui Nietzsche. Tot aşa, profunda amărăciune din ultimele lucrări ale lui Freud mărturiseşte prăbuşirea utopiei sale umaniste. În „Critica rațiunii dialectice", Sartre declară: "Nu am ajuns la ceva, pentru că gîndirea mea nu mă lasă să construiesc nimic…"

După eşecul ei pe plan subiectiv, problema morală se deplasează către o formulă socială. Teza lui Feuerbach (homo homini deus est) vrea să spună: Chiar dacă omul nu este decât un individ, ansamblul omenirii este divin. La fel, pentru Francis Jeanson, omul este un nimic, dar întregul e totul, însă, dacă individul este un zero, suma indivizilor nu este mai degrabă un Zero cu majusculă, decît o totalitate divină? Cercul închis al condiției umane nu este depăşit decît de concepția de-a dreptul "mistică" a marxismului şi a religiei sale surogat, chemată să înlocuiască ireligiozitatea. Potrivit acestei doctrine, ateismul militant este doar etapa preliminară a luptei, în vreme ce "socialismul integral nu va mai fi nevoit să-l nege pe Dumnezeu", deoarece se va situa dincolo de antiteism. El va suprima pînă şi condițiile care au permis accesul la această stare de plenitudine şi, o dată cu acestea, orice retur dialectic şi deci orice verificare eventuală a propriului temei. Asemenea lui Dumnezeu, omul absolut nu va mai fi capabil să pună întrebări privitoare la propria lui realitate.

Astfel, dacă în marxism negarea lui Dumnezeu este folositoare la un moment dat pentru formarea conştiinței revoluționare a proletarilor, în tot restul timpului ea nu poate fi, în sine, valabilă. Ruptura dintre principiu şi realitate face imposibilă circulația lor mutuală şi această lipsă flagrantă de veritabilă dialectică lipseşte demonstrația marxistă de orice putere de persuasiune filosofică. Marxismul rezolvă problema lui Dumnezeu

fără măcar să o fi pus în chip corect şi o înlocuieşte prin crezul său: "Cred în materia autosuficientă, infinită, necreată şi străbătută de o mişcare veşnică"; ori, noţiunea de automişcare este, filosofic vorbind, una dintre cele mai mari absurdităţi.

Aflaţi pe culmea optimismului lor simplist, doctrinarii nu vor să ştie în ce măsură ateismul este dificil, tragic, inconsecvent. Peguy o spune: "Într-a-devăr, trebuie să te forţezi ca să nu crezi…" Doar demitizarea sistematică a ateismului i-ar putea zdruncina certitudinea inexistenţei lui Dumnezeu.
Filosofia existenţialistă pare mai degrabă nostalgică decît agresivă. "Omul este un zeu neputincios", spune Heidegger. Rigorismul kantian "sartrizat" interverteşte argumentul ontologic cu un insucces identic: Dumnezeu contrazice absolutul exigenţei etice, deci Dumnezeu nu are cum să existe.

Orice ateism care nu ascultă de propria sa lege imanentă, de absenţa unei certitudini absolute, devine – în lipsa Absolutului tocmai negat – o negaţie ilicită. Pentru a depăşi aceasta slăbiciune, el îşi construieşte propriul mit. Logica lui lăuntrică îl face să treacă la antiteism militant care denotă o stare pasională perfect patologică. Biblia oferă o viziune lucidă care demonstrează că nu religia, ci dimpotrivă, ateismul operează alienarea spiritului uman. Potrivit etimologiei cuvîntului ebraic, "a nu crede" înseamnă a nu-i spune lui Dumnezeu amin, a-i refuza deci existenţa. Iată un diagnostic medical: "Zis-a cel nebun în inima sa: «Nu este Dumnezeu»" (Psalm 13, 1) – sau, cum spune Sfântul Augustin: "ateismul este sminteala unei minorităţi". De atunci încoace, el ni se impune prin masivitatea cantităţii. Dacă, pentru psihologi, nebunia este pierderea funcţiei Realităţii, atunci ateismul este pierderea categorică a funcţiei Realităţii transcendente.

După Sfântul Iacov, "şi demonii cred şi se cutremură" (Iacov 2, 19); tremură pentru că au impresia că se opun lui Dumnezeu În realitate, ei nu se opun lui Dumnezeu, ci unui obiect al imaginaţiei lor, căci Dumnezeu nu ar putea fi cunoscut ca un duşman sau ca un Adversar. Rugăciunea lui Manase spune că "Dumnezeu a ferecat abisul demonilor" pentru că aceştia sunt închişi în genunea absenţei lui Dumnezeu. Şi omul se poate închide pe sine în absenţa Transcendentului, iar vidul tragic al inimii lui îl adînceşte într-o mereu mai violentă şi nesăbuită negare a lui Dumnezeu.

## 3. INSUFICIENŢELE CREŞTINISMULUI ISTORIC

Marii teologi, dimpreună cu părinţii Conciliului Vatican II afirmă că teologia ultimelor veacuri a pierdut simţul misterului, s-a constituit într-o speculaţie abstractă despre Dumnezeu, încetînd să mai fie gîndire vie întru Dumnezeu. Marcel More o spune în felul său: "Cuvântul unor oameni care s-au tolănit, nu ştiu cum, dar foarte comod, peste Cruce, nu mai poate avea nici o trecere…"

Potrivit Rugăciunii pe Acropole a lui Renan, religiile ar fi muritoare. Se poate adăuga că şi sistemele teologice sunt muritoare şi tocmai acesta este înţelesul formulei care străbate lumea de astăzi: "Dumnezeu a murit". A murit Dumnezeul unei anumite teologii, aceasta fiind moartea unei concepţii curente despre Dumnezeu, înţeles ca obiect aproape fizic situat la periferia spaţiului cosmic, într-o pură exterioritate care face din el un Stăpân înfricoşător.

Sfântul Chiril al Alexandriei a înlocuit dialectica greacă: "Stăpîn/sclav" prin dialectica Evangheliei: "Tată/fiu". Or, într-o anchetă asupra Problemelor misionare de astăzi, F. Boulard citează mărturisirea unui preot: "Creştinii mei… îl consideră pe Dumnezeu ca pe un Dumnezeu îndepărtat, căruia trebuie să I te supui în măsura posibilităţilor, nu atât din dragoste pentru El, cât din teama de a nu ajunge în iad. Dumnezeu nu este Tatăl… Nu, Dumnezeu este cel care a dat cele 10 porunci negative: Să nu faci. Concluzia: Dumnezeu este cel care te împiedică să fii fericit". Într-o altă anchetă, publicată de Realites, un inginer spune: "Dumnezeu este trist, El reprezintă tot ceea ce nu avem dreptul să facem. El şade în acele locuri întunecate unde ard lumânări, unde vezi femei ponosite şi auzi interdicţiile iezuiţilor…"

Ideea total falsă pe care creştinătatea însăşi şi-a făcut-o despre Dumnezeu a accentuat puternic revolta celor din afara Bisericii. Imaginea lui Dumnezeu s-a identificat cu imaginea regelui pământean şi cu atributele ei: demnitate, majestate, putere. În Evul Mediu, popoarele au fost adesea convertite în masă, ca nişte comunităţi politice chemate la ordinul suveranilor şi sub ascuţişul sabiei. Ideea de Dumnezeu a devenit garanţia edificiului social-politic. Necredinţa secolului al XVII-lea s-a afirmat ca reacţie la scandalul unui Dumnezeu impus şi al unei religii forţate.

În teologia scolastică vedem cum eternitatea divină pietrificată striveşte viitorul ca un fel de streaşină supratemporală. Filosofii pun întrebări tulburătoare: dacă totul este predestinat, de ce să te mai rogi şi la ce bun să mai ceri? De îndată ce a fost conceptualizată în termeni cauzali, gratuitatea mântuirii – acest minunat mister al Iubirii lui Dumnezeu pe care Reforma îl descifrează în Biblie şi la Sfinţii Părinţi – s-a transformat, din păcate, în teribila doctrină a dublei predestinări. Iar dacă astăzi se caută corectarea acesteia – vorbindu-se despre mîntuirea tuturor, în ideea că Dumnezeu însuşi este singurul vinovat – atunci nu prea văd la ce ar mai putea fi omul de folos…

Orice ignorare a libertăţii de opţiune – acel compelle intrare, (obligă-i să intre) al Sfântului Augustin – justifică în mod fatal Inchiziţia şi politica sabiei. Uităm astfel cuvântul Sfântului loan Hrisostom: "Acela care ucide (sau forţează) un eretic comite un păcat de neiertat". Acesta este "coşmarul Binelui silit", şi orice Bine silit se transformă în Rău. Creştinismul oficial apare ca o religie a Legii şi a Pedepsei care se traduce prin interdicţii sau tabu-uri sociale. Expresiile sale dominatoare sînt denunţate de Freud sub denumirea "Tatălui sadic". Regresiunea iudaizantă uită Treimea, respectiv paternitatea ei sacrificială care nu striveşte, ci dă naştere libertăţii; această regresiune îl confundă pe Dumnezeu cu figura Judecătorului zelos, a justiţiarului redutabil şi terorizant care pregăteşte din veşnicie Iadul şi chinurile lui. Pe bună dreptate, oamenii se tem să nu fie alienaţi; teologia penitenţială, cea a interdicţiilor şi a iadului, adică religia "teroristă" – iată una dintre cauzele ateismului actual.

Pe de altă parte, şi datorită concepţiilor ştiinţifice, Dumnezeu este exilat în cer chiar de către mediile credincioase. L-am transformat, după chipul omului de rînd, într-o culme a plictisului moralizator. Renaşterea întru lumină a Celui înviat, cristalizarea noii creaturi au fost înlocuite de-a lungul istoriei prin instituţia ierarhică a Bisericii, construită pe axa ascultării şi a supunerii şi, deci, golită de orice "eveniment". Această situaţie este încă şi mai rea decît "lumea închisă" despre care vorbeşte Bergson. Avem de-a face cu "cercul închis" al mediocrităţii creştine.

## 4. ATEISMUL: EXIGENŢA PURIFICĂRII CREDINŢEI

În ale sale „Note provocatoare", Kurt Marek, unul dintre adepţii morţii lui Dumnezeu, scrie următoarele: "Ateismul, care era pe vremuri creasta înspumată a valului progresist, nu mai este acum la modă. De vreo două generaţii, a fi ateu te face să pari arierat…"

Chiar dacă deocamdată este limitată, depăşirea ateismului de către elita intelectuală se afirmă totuşi pe planul calitativ al spiritului, în Uniunea Sovietică, poetul Mandelştam declară: "În zilele noastre, orice om cultivat este creştin". După suprasaturarea lor ideologică, tinerii intelectuali din Rusia caută acum sensul personal al vieţii şi aspiră la acea "revoluţie a persoanei în duh" pe care o propovăduia Berdiaev. Ei reacţionează împotriva oricărui ritualism încremenit şi poartă într-înşii o adîncă sete de
infinit şi de transcendenţă. Cei mai mari savanţi ruşi afirmă de-a dreptul că adevărata ştiinţă conduce în mod inevitabil la întrebarea asupra religiei. Aşteptînd ca un nou Sfânt Pavel să stea înaintea Atenienilor (Fapte, 17, 22) ei au ajuns chiar să înalţe o surprinzătoare rugăciune către "Dumnezeul necunoscut"…

Un adevărat respect al specialiştilor pentru competenţa celorlalţi face ca orice opoziţie între ştiinţă şi religie să devină caducă. Ştiinţa nu stînjeneşte defel opţiunea metafizică a unui savant care respinge prin definiţie absurdul. Dar dacă, lăuntric, oamenii sunt mai aproape ca oricînd de Transcendent, setea spirituală a celor care îşi pun probleme la nivelul unei viziuni globale despre lume devine mai exigentă.

Piedica se ascunde în masa amorfă a credincioşilor, pentru că nu atît creştinii trăiesc într-o lume atee, cit ateismul trăieşte în interiorul creştinilor. Nu există nici un nucleu în jurul căruia să se adune o mai densă ignoranţă decît cel a ideii de Dumnezeu aşa cum apare ea în acest mediu comun. Iată de ce, aşa cum spune Lagneau, "ateismul este sarea care pune la păstrare credinţa în Dumnezeu". După Simone Weil, ateismul purifică ideea de Dumnezeu de orice context sociologic sau teologic perimat şi ridică exigenţa unei "sfinţenii care să aibă geniu".

O asemenea purificare presupune un "dialog ecumenic" cu omul ateu, care n-a abordat niciodată conţinutul viu al credinţei ale cărei expresii istorice le pune la îndoială. Dacă rădăcinile religioase constituie întreg trecutul civilizaţiei ele nu îi vor asigura şi viitorul decît în măsura în care toate modalităţile de reprezentare străine

omului modern vor fi abolite. Epoca noastră aşteaptă intrarea omului în stadiul adult şi refuză orice recunoaştere a lui Dumnezeu care să nu fie în acelaşi timp şi o recunoaştere a omului ca suport al epifaniei divine: aceasta este, de altfel, dorința lui Dumnezeu Însuşi şi sensul întrupării Sale.

Eshatologia biblică este calitativă, întrucît defineşte istoria prin eshaton (stadiu final), sfărîmînd orice concepție închisă şi statică. Aceasta este foarte substanțiala temă a Exodului: "Avraam a ieşit neştiind încotro merge" (Evrei 11, 8) şi neputînd să se întoarcă la punctul de plecare: "Nimeni care pune mîna pe plug şi se uită înapoi nu este potrivit pentru împărăția lui Dumnezeu" (Luca 9, 62). Timpul biblic întrerupe timpul ciclic al eternei reîntoarceri, aşa cum Ulise se întoarce pînă la urmă alături de Penelopa. "Eu sunt Calea, Lumina şi Pîinea", aceste nume ale Domnului rezumă exodul lui Israel hrănit cu mană şi condus de stîlpul de foc către pământul făgăduinței. Numai că acum, în Hristos, întreaga istorie ia chipul unui exod centrat pe figura lui homo viator. Biserica în situație istorică este Biserica "diasporei", comunitate eshatologică străbătînd cetatea terestră, în marş spre Împărăție, adică spre propria plenitudine. Dacă lipseşti din lume e ca şi cum te-ai lipsi de credința evanghelică.

Actualitatea mesajului creştin rezultă dintr-o Biserică angajată ca partener eshatologic în interiorul lumii şi al experienței omului contemporan. Viața istorică nu este niciodată un mijloc al veacului ce va să vină; dacă lumea se finalizează prin împărăție, acest lucru se întîmplă pentru că Împărăția se află deja "printre oameni".

Deus ex machina, acea compensație adusă slăbiciunilor şi lipsurilor umane, a murit cu adevărat. Acel Deus este totuşi prezent ca sursă creatoare, acolo unde omul este propriul său stăpîn. Dumnezeu îl atinge pe om acolo unde este tare şi puternic şi de aceea Evanghelia trebuie să fie prezentă în toate deciziile şi riscurile inerente condiției umane.

Biserica nu trebuie să-şi asume treburile concrete ale cetății, dar conştiința creştină este chemată să acționeze din plin pînă şi în chestiunile cele mai tehnice. Politica, economia, dezvoltarea sînt sferele comune în care credincioşii şi necredincioşii se întîlnesc. Şi ce imensă sarcină, aceea de a desăvîrşi lumea prin "sobornicitatea" calitativă a tuturora, de a însămînța în cultură lumina Taborului. "Un om al luminii poartă o lumină care străluceşte peste întreaga lume". O recentă anchetă din Rusia ne face cunoscut cuvîntul unui tînăr credincios: "Creştinismul este pretutindeni, în inima existenței, în sacralitatea maternității, în încercările vieții zilnice, în gratuitatea iubirii şi a prieteniei…"

Marii duhovnici spun că orice asceză lipsită de dragoste şi care nu este un "sacrament al fraternității" este deşartă. Vorbind despre euharistie, Sfântul loan Hrisostom spune: "Aici este odaia înaltă în care au şezut ucenicii; de aici au plecat ei spre Muntele Măslinilor. Să plecăm şi noi în căutarea mîinilor de săraci, căci ele sînt pentru noi «Muntele Măslinilor». Într-adevăr, mulțimea săracilor este asemenea unui codru de măslini sădit în casa lui Dumnezeu. De acolo curge uleiul de care vom avea nevoie spre a ne înfățişa, precum fecioarele înțelepte purtând lămpile pline înaintea Mirelui…"

Biserica ultimelor veacuri nu va mai oferi celui înfometat "pietrele ideologice" ale sistemelor, nici "pietrele teologice" ale catehismelor, ci "pâinea îngerilor" şi "inima omenească a fratelui, dăruită ca hrană curată" aşa cum frumos spune Origen.

## 5. RĂSPUNSUL CREŞTIN

### Teologie negativă şi Simbol

Pretutindeni se poate observa punerea la îndoială a temeiurilor; mulți teologi nu prea mai ştiu în ce cred, căci demitologizarea sfârşeşte prin a goli creştinismul de conținutul său evanghelic. Nu e greu să depăşeşti o cosmologie perimată, cu trei nivele; esențial este să nu lezezi deplina alteritate a unor adevăruri care transcend toate procesele naturale. Curentul electric nu are nimic de-a face cu realitatea minunilor. Crucea rămâne un scandal şi o nebunie şi trebuie primită ca expresie clară a adevărurilor de credință la nivelul istoriei. "Sub pretext «iluminist» – scria Sfântul Serafim de Sarov – am intrat în bezna unei asemenea ignoranțe, încît aceleaşi manifetări ale lui Dumnezeu care le păreau oamenilor din vechime cunoscute şi întru totul firești, ne apar nouă drept imposibile…"

Insistența lui Tillich asupra întâlnirii cu Dumnezeu pe dimensiunea orizontală, refuzul lui Robinson de a-I aplica lui Dumnezeu categoriile spațiale, demitologizarea exprimă diversele reacții împotriva acelor teologii care blochează intrarea Evangheliei într-o lume desacralizată şi secularizată, într-o cultură radical-imanentistă. Aceste reacții critice întemeiate sînt totuşi ineficiente, în măsura în care ignoră teologia negativă sau apofatică.

Pe calea negativă, Părinții ne învață că Dumnezeu este absolut incomparabil, în sensul că nici un nume nu ÎI exprimă în mod adecvat. Adonai este numele negrăit al lui Dumnezeu, iar Yahve este numele care nu poate fi rostit. Teologia pozitivă clasică nu este devalorizată, ci doar confruntată cu propriile ei limite. Ea nu se aplică decît atributelor revelate, adică manifestărilor lui Dumnezeu în lume, pe care le traduce în mod inteligibil; aceste traduceri nu sînt decît expresii cifrate, simbolice, întrucît realitatea lui Dumnezeu este absolut originală, transcendentă şi deci nereductibilă la vreun sistem de gîndire. Heruvimii au încercuit genunea abisală a lui Dumnezeu cu frontiera unei tăceri impermeabile.

Fiindcă "negativitatea nu înseamnă" negație, calea negativă nu este o cale negatoare şi nu are nimic comun cu agnosticismul. Ea nu este nici măcar un simplu corectiv sau vreun semn de prudență. Cu ajutorul negațiilor, calea negativă conduce spre hiper-cunoaşterea mistică şi spre paradoxala aprehensiune a Celui ininteligibil. Printr-o abordare "intuitivă, primordială şi simplă", cunoaşterea aceasta întrece înțelegerea. Faptul decisiv al acestei metode este depăşirea care nu presupune, ca în iconoclasmul artei abstracte, separarea ei de temeiul istoric şi biblic; cu cît verticala transcendenței se înalță mai sus, cu atît rădăcinile ei se înfig mai adînc în orizontala imanenței. Asemănându-se cu misterul comuniunii euharistice, esența acestei căi vizează antrenarea spiritului omenesc într-o experiență unificatoare. Cu cât Dumnezeu este mai nepătruns în transcendența Ființei sale, cu atât experierea imediatei proximități a Fiindului divin devine posibilă. Or, problema actuală nu e aceea a Ființei lui Dumnezeu şi nici măcar a existenței Sale, ci tocmai aceea a prezenței Sale ființiale în istoria umană.

Atunci cînd Părinții ating misterele, ei resimt neputința cuvintelor şi recurg la expresii antinomice sau la simboluri. De aceea "nădăjduim spre ceva deja existent", "ne aducem aminte de ce va fi să fie", sau pierim de sete lîngă "o fântână cu apă vie". Astăzi, sub impulsul marilor filosofi şi al psihologiei abisale, simbolul este una dintre dimensiunile gîndirii de avangardă. Profunda formulă a lui Paul Ricoeur potrivit căreia "speranța este o aducere-aminte" se clarifică prin lumina simbolului în înțeles patristic: orice speranță este epifanică.

Simbolul (în greceşte: "a pune laolaltă") implică reunirea celor două jumătăți: simbolizantul şi simbolizatul. El are funcția de a închipui sensul şi se deschide totodată ca receptacol expresiv al prezenței, devenind atunci epifanic şi mărturisind apropierea Transcendentului.

Liturghia este axată pe Coborârea Duhului Sfânt, pe epicleza care asigură prezența evenimentului rememorat, transformînd anamneză în epifanie. De aceea singurul argument temeinic pentru existența lui Dumnezeu este argumentul liturgic, adică cel, al preaslăvirii rugătoare. Rugăciunea este o mărturie despre Cel căruia I se adresează. Acest lucru este important, pentru că scăderile subiective ale unui credincios nu afectează în nici un fel valoarea obiectivă a credinței sale. Adevăratul subiect al credinței nu este individul izolat ci "eul său liturgic", loc trans-subiectiv al credinței ca revelație. Unii exegeți moderni traduc astfel versetul din Geneză 2, 15: "Yahve Elohim l-a luat pe om şi l-a pus în grădina Edenului pentru cult şi pază". Prin acest simbolism apăsat, paradisul este asimilat unui sanctuar, în care primul om devine un paznic sacerdotal: de la începutul începutului omul este o ființă liturgică.

Propovăduirea şi liturghia sunt inseparabile. După Bultmann, lisus a înviat prin kerigmă, adică prin proclamarea mântuirii. Însă învierea nu mai are nici un sens în afara evenimentului istoric, ea nefiind nicicum, să spunem, o viziune subiectivă a Sfîntului Pavel. Chiar dacă refuzăm, împreună cu Bultmann, orice obiectivare a acestui mister, trebuie totuşi să prezervăm caracterul obiectiv al faptului ca atare. Învierea stă în kerigmă, dar kerigma este prezentă în euharistie. Euharistia este memorialul trăit şi vestirea nemijlocită a învierii, de vreme ce "sintaxa nemuritorilor" este întru totul integrată prin Împărtăşanie. O spune şi Sfântul Irineu: "învățătura noastră este potrivită Euharistiei şi confirmată de ea". Evenimentul trecut este şi mai important în ziua de astăzi. În „Sentințele" sale, Sfântul Irineu precizează că singurul păcat veritabil este acela de a fi "nesimțitor față de Cel Înviat" (Sent. 118). Surprinzătoare această profeție din secolul al Vll-lea care judecă sărăcia oricărui spirit critic îndreptat împotriva realității istorice a Învierii lui Hristos.

Teologia apofatică şi noţiunea de simbol sînt cheile de boltă ale oricărui dialog ecumenic, dar şi cele ale oricărui dialog cu lumea. Această viziune poate cel mai bine să "depietrifice" teologia actuală, evitînd ruptura dintre verticala cerească şi orizontala pămîntească din încrucişarea cărora se ţese Mysterium Crucis.

Noul Testament înfăţişează câteva "optici" diferite ale martorilor aceleiaşi credinţe, ceea ce determină apariţia mai multor teologii şi viziuni spirituale: cea ioaneică, cea petrină, cea paulină. Numai că dacă pluralismul teologic este legitim, dogmele sînt aşezate, dimpotrivă, pe un plan unde forma enunţiativ-liturgică le este atribuită în mod intenţionat. În Simbolul de la Niceea, Duhul Sfînt este "închinat şi slăvit" – formulă care trimite spre funcţia mistagogică a Duhului, înscrisă în planul liturgic şi doxologic. Acest fapt ne interzice să separăm aspectul inteligibil al dogmei de conţinutul ei liturgic. Orice afirmaţie dogmatică provine din teologia pozitivă pe care Părinţii o numesc "simbolică". Raportul dintre simbolizant şi simbolizat arată în fiecare dogmă o icoană orală, o imagine inteligibilă a Adevărului. Numai că orice icoană este înainte de toate o epifanie care mărturiseşte prezenţa a ceea ce întruchipează. Se cuvine aşadar ca prin dogmă să intuim prezenţa reală a Adevărului: să nu o confundăm cu formula sau cu prezentarea ei în funcţie de un mediu cultural, şi nici să o desprindem din ansamblul dogmatic trăit în Liturghie. Dialogul ecumenic tinde pe dinăuntru către un sinod al tuturor Bisericilor, chemate să examineze împreună tezaurul sfânt al credinţei apostolice şi să deosebească mereu Adevărul de multiplele sale expresii iconice — aşa cum diferitele compoziţii iconografice dedicate aceleiaşi teme converg laolaltă înspre un singur Subiect.

## Credinţa şi dovezile

Sfântul Grigorie de Nyssa vede în Avraam imaginea omului care călătoreşte în profunzimile tainice ale lui Dumnezeu fără să pună întrebări. Ori, tocmai că oamenii pun întrebări şi vor mai ales dovezi, cu toate că Domnul le refuză, întrucât rănesc Adevărul. Meditativ,Pascal notează: "Revelaţia este un văl care se ridică, dar întruparea învăluie şi mai mult chipul lui Dumnezeu".

Optimismul dovezilor privitoare la existenţa lui Dumnezeu degajă o "plictiseală substanţială", uitînd că Dumnezeu nu este evident şi că tăcerea este una din calităţile Sale, pentru că orice dovadă constrîngătoare ar viola conştiinţa umană. Iată de ce Dumnezeu îşi limitează atotputernicia, renunţă la ominiscienţă, şterge orice urmă şi se închide în tăcerea iubirii sale patetice. Şi a grăit prin prooroci, după Cincizecime, cînd vocea lui se face auzită doar prin răsuflarea Duhului Sfânt. Prin această tăcere, spune Nicolae Cabasilas, Dumnezeu îşi arată filantropia, manikos eros, iubirea nebună a lui Dumnezeu pentru om, dimpreună cu nepătrunsul său respect faţă de libertatea umană. "Felul în care Dumnezeu ne întinde mâna este cel care face ca această mână să fie nevăzută"7. Mâna lui Hristos răstignit ne acoperă ochii, dar prin crăpăturile ei ochii pot să zărească.

Credinţa este răspunsul nostru la atitudinea kenotică (v. Filipeni 2, 7) a lui Dumnezeu. Pentru că omul poate să spună NU, DA-ul său se aşează în acelaşi registru cu DA-ul lui Dumnezeu. Şi, tot de aceea, Dumnezeu acceptă să fie refuzat, nerecunoscut, alungat sau evacuat din propria lui creaţie. Pe Cruce, Dumnezeu a ţinut partea omului împotriva lui Dumnezeu, sau cum spune Pèguy, "a fost de-al omului". Nicolae Cabasilas o spune admirabil: "Dumnezeu se arată, dezvăluindu-Şi iubirea… Respins, el aşteaptă la uşă… Pentru tot binele pe care ni l-a făcut, El nu ne cere, în schimbul ştergerii datoriei, decît iubirea". Creştinul este un ins mizerabil, dar el ştie că există Cineva şi mai mizerabil, acest Cerşetor de iubire care stă la poarta inimii: "Iată, stau la uşă şi bat; de va auzi cineva glasul Meu şi va deschide uşa, eu voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu Mine" (Apocalipsa 3, 20). Fiul vine pe pământ pentru a se aşeza la "masa plăcătoşilor". Dragostea este jertfelnică pînă la moarte. Dumnezeu moare pentru ca omul să trăiască în El.

Credinţa este reciprocitatea care consimte şi afirmă: întîlnirea iubirii pogorîtoare a lui Dumnezeu cu iubirea ascendentă a omului. Vocea lui Dumnezeu este şoptită şi exercită o presiune nesfîrşit de uşoară niciodată irezistibilă. Dumnezeu nu dă porunci, ci lansează apeluri: "Ascultă, Israele", sau "Dacă vrei să fii desăvîrşit…" Decretul unei tiran întîmpină o rezistenţă surdă. Invitaţia Stăpînului la Ospăţ este acceptată voios de "cel care are urechi de auzit", adică de cel care se face el însuşi ales strîngînd la piept darul pe care i-l face Regele său.

Faptul că omul este liber nu înseamnă că el este cauza propriei mântuiri, ci că Dumnezeu Însuşi nu-i poate sili iubirea. Credinţa spune: "oferă capul tău mărginit ca să primeşti în schimb Logosul", – "dă-ţi sîngele şi primeşte Duhul". Din capul locului răspunsul se află în experienţa credinţei; simpla invocare a numelui lui Dumnezeu îl aduce de faţă pe Cel neştiut şi totuşi cunoscut în taina fiecărei zile.

“Dovezile” sunt insuficiente, pentru că Dumnezeu este singurul criteriu al Adevărului Său. Adevăratul înțeles al argumentului ontologic este că, în orice gând despre Dumnezeu, Dumnezeu Însuşi se gândeşte pe Sine prin spiritul omenesc. Asta înseamnă că nu poți inventa credința, că originea ei nu este arbitrară, că ea este un dar pe care Dumnezeu îl oferă tuturor pentru a-Şi arăta nemăsura în inima omului. Potrivit Părinților, Sfântul Duh este un Dar ipostaziat, iar dacă cerem venirea Tatălui nu suntem niciodată refuzați, pentru că un refuz ar contrazice natura Însăşi a Duhului: “Tatăl îi va da celui ce se roagă preaplinul Sfântului Duh”, spune Domnul.

## Libertatea şi iadul

Biblia răspunde formulei atee “dacă Dumnezeu există omul nu este liber” prin afirmația: “dacă omul există, Dumnezeu nu mai este liber”. Iar dacă omul îi poate spune Nu lui Dumnezeu, Dumnezeu nu-i poate spune NU omului, căci – după Sfântul Pavel “în Dumnezeu toate sunt DA” (2 Corinteni l, 19). Este DA-ul Legământului pe care Hristos îl înnoieşte pe Cruce. Atunci, “sunt liber” vrea să spună: “Dumnezeu există”. Dumnezeu însuşi garantează libertatea îndoielii, pentru a nu violenta conştiințele.

Dumnezeu a creat “libertatea secundă” şi îşi ia supremul risc al unei libertăți emergente, capabilă să-L înfrîngă, să-L facă să se pogoare în moarte şi în iad.: El se lasă cu bună ştiință ucis, pentru a le dărui ucigaşilor iertarea şi învierea. Omnipotența lui constă în locuirea libertății umane, cu prețul voalării propriei preştiințe şi în scopul de a dialoga cu celălalt: Dumnezeu îl iubeşte pînă la această nemărginită patimă care aşteaptă un răspuns liber, ca şi crearea nesilită a unei comunități ființiale între Dumnezeu şi copilul Său. Adagiul patristic o spune: “Toate îi sunt cu putință lui Dumnezeu, afară de puterea de a-l sili pe om să-L iubească”. Omnipotența lui Dumnezeu îl face să devină Cruce de viață făcătoare, ca unic răspuns la procesul ateismului în fața libertății şi a răului.

“Împărăția lui Dumnezeu se află înăuntrul vostru”; asta înseamnă că şi iadul se află înăuntrul oamenilor, lucru pe care îl spune, în felul său, şi Marcel Jouhandeau: “De unul singur aş putea ridica împotriva lui Dumnezeu un imperiu în fața căruia Dumnezeu însuşi e neputincios: iadul… Dacă omul nu pricepe iadul înseamnă că nu a înțeles nimic din propria lui inimă…” Iadul tuturor disperaților care explorează profunzimile lui Satan proiectându-şi blasfemiile către un cer gol.

Ori, pînă şi disperarea infernală este veştejită de Hristos care Şi-a asumat personal tăcerea lui Dumnezeu: “Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit?” (Matei 27, 46). La acest nivel se aşează exigența iadului care vine din libertatea omului de a-L iubi pe Dumnezeu. Tot ea zămisleşte iadul, căci se poate spune: “Să nu se facă voia Ta” şi Dumnezeu Însuşi nu are ce face în fața unei asemenea dorințe.

Dumnezeu vrea ca libertatea de a-L refuza să nu aibă limite. Destinul libertății umane este condiționat prin acesta opțiune suspensivă. Aceasta este, ca să spunem aşa, infernul iubirii divine, dimensiunea celestă a iadului, viziunea divină a omului scufundat în bezna singurătăților sale.
Concepția “teroristă” şi “penitenciară” despre Dumnezeu se cere de urgență corectată. Nu mai . poți crede într-un Dumnezeu nemilos şi impasibil. Singurul mesaj care îl poate atinge pe ateul de azi este mesajul lui Hristos pogorîndu-se la iad. Cu cît infernul în care se găsesc deja oamenii este mai adînc, cu atît mai aprofundată va fi aşteptarea lui Hristos. Căci El nu-i cere omului nici virtutea, nici moralismul, nici supunerea oarbă, ci un strigăt de iubire şi încredere purces din adîncul iadului în care se află. Nu în disperare trebuie să cadă omul, „ci în Dumnezeu, care nu este niciodată disperat. Sfîntul Antonie spunea că dacă infernul există, există doar pentru el, ceea ce vrea să spună că infernul nu este niciodată “pentru ceilalți”, nefiind, prin urmare, obiect al discursului.

## Slăbiciunea unui Dumnezeu atotputernic

Ideea unui Dumnezeu atotputernic este limitată de neajunsurile lucrului prefabricat. Răul devine un fel de umbră care sporeşte lumina, un inevabil defect al creației pe care Dumnezeu îl tolerează, fără a Se recunoaşte responsabil…

Pericopa din Filipeni (2, 6-11) este cheia de boltă în ceea ce priveşte adevărata înstrăinare a lui Dumnezeu față de El însuşi: “Ci S-a deşertat pe Sine chip de rob luând… ascultător făcându-Se până la moarte, şi încă moarte

pe cruce". Omnipotența divină se "deșartă" de bună voie, renunță la orice putere, dar mai ales la voința de putere. "Am venit ca să vă slujesc" exprimă o alteritate radicală în raport cu concepțiile omenești. Dumnezeu este cu mult mai mult decît Adevărul, pentru că prin întrupare El devine altul, golindu-Se de Sine. Omnipotența acelui manikos eros – "nebunească iubire" a lui Dumnezeu nu ajunge doar să distrugă răul şi moartea ci, mai mult, le asumă: "cu moartea pre moarte călcînd". Lumina Sa țîşneşte dintr-un Adevăr răstignit şi înviat.

Față de suferința nevinovaților, a copiilor anormali, a accidentelor absurde, acesta este contextul în care lui Dumnezeu I se poate aplica super-paradoxala noțiune a unei slăbiciuni de neînvins. Singurul răspuns adecvat este acela de a spune că "Dumnezeu este slab", că El nu poate decât să sufere împreună cu noi şi că suferința este "pîinea pe care Dumnezeu o împarte cu oamenii". Slab, desigur, dar nu în sensul omnipotenței Sale formale, ci în acela al Iubirii de dragul căreia renunță în mod liber la puterea Lui: această slăbiciune exprimă, pentru Nicolae Cabasilas, "iubirea nebună a lui Dumnezeu pentru om".

Dumnezeul redutabil şi impasibil al unor teologi rătăciți printre noțiunile Vechiului Testament se dovedeşte a fi Tatăl care suferă: "Tatăl este Dragostea care răstigneşte, Fiul este Dragostea răstignită, Sfântul Duh este puterea de neânvins a Crucii". Mister al Dragostei răstignite îmbăiat de lumina dimineții de Paşti, "slăbiciune" care triumfă asupra morții şi a iadului.

Acest mister fusese deja presimțit de curentul mistic al gîndirii iudaice. Rabbi Baruh încearcă să arate că Dumnezeu este un camarad de exil, un solitar abandonat, un străin necunoscut printre oameni. Într-o zi, nepotul său se juca de-a v-ați ascunselea cu un alt băiețel. Se piteşte, dar celălalt nu vrea să-l caute şi pleacă. Copilul, înlăcrimat, se duce să se plângă bunicului. Atunci, Rabbi Baruh strigă, cu ochii de asemenea în lacrimi: "Dumnezeu spune acelaşi lucru: Eu Mă ascund, dar nimeni nu vine să Mă caute…"

Sau alt cuvânt, la fel de percutant: "Milostivirea divină este pocăința lui Dumnezeu"; astfel spus, slăbiciunea lui Dumnezeu.

Un sfânt i-a spus unui copil: "Vezi, dacă tu te-ai putea juca cu Dumnezeu, ar fi cel mai grozav lucru vreodată înfăptuit. Toată lumea îl ia aşa de mult în serios încât ni se pare că stând lîngă El te plictiseşti de moarte… Joacă-te împreună cu Dumnezeu, fiule. El este supremul camarad de joacă…"

Slăbiciunea lui Dumnezeu corespunde slăbiciunii omeneşti. Sfântul Paisie cel Mare se ruga pentru ucenicul său care se lepădase de Hristos. Domnul i s-a înfățişat, spunându-i: "Nu ştii oare că acela s-a lepădat de Mine?" Ori, cum sfântul se milostivea mai puternic şi se ruga încă mai fierbinte pentru ucenicul său, Domnul i-a spus: "Paisie, te-ai făcut Una cu Mine prin dragostea pe care o porți…"

**Misterul tăcerii**

Ce poți să-i spui unui ateu care cere dovezi? Un singur lucru: de îndată ce omul pătrunde în el însuşi regăseşte adevărata tăcere şi resimte un fel de aşteptare venită de la "Tatăl, care vede în ascuns" (Matei 6,6). Tatăl grăieşte prin Fiul, prin Cuvânt. Acest Cuvânt nu copleşeşte, ci-şi mărturiseşte doar apropierea: "Iată, stau la uşă şi bat" (Apocalipsa 3, 20). Avem aici ceva infinit mai măreț decât orice demonstrație: o evidență răsunătoare, o certitudine de nezdruncinat; Dumnezeu există, este prezent, "prietenul Mirelui îi aude vocea şi bucuria sa este mare". lisus le cere ucenicilor să se veselească primind această imensă bucurie ale cărei rațiuni se află dincolo de om, deoarece aparțin existenței obiective a lui Dumnezeu, adică fericirii trinitare. Dumnezeu spune: "Cu iubire veşnică te-am iubit" (Ieremia 31, 3) "şi în ce chip mirele se veseleşte de mireasă, aşa se va veseli de tine Dumnezeul tău" (Isaia 62, 5).

Tăcerea este Post al Crăciunului, timp al aşteptării "deşi e noapte", pîndire a neaşteptatului, căci, aşa cum spune Heraclit: "Dacă nu speri, nu vei întîlni nesperatul". Prin lipsa nădejdii, gura capătă gustul neantului, dar deznădejdea stă deja în pragul speranței. Se pare că Hristos i-ar fi spus unui stareț din zilele noastre: "Ține-ți mintea în iad şi nu deznădăjdui".

Numai tăcerea ne poate face să înțelegem cuvântul Sfântului Maxim Mărturisitorul: "Iubirea lui Dumnezeu şi iubirea omului sunt cele două fețe ale unei iubiri totale". Tăcerea umbreşte pământul păcii printr-o şoaptă nemăsurată: "Primeşte-mă aşadar, Doamne, căci toate sînt ale Tale, începînd cu mine". Sfântul Serafim

tranşează dilema dintre viaţa activă şi cea contemplativă spunînd: “Găseşte-ţi pacea lăuntrică şi liniştea, iar mai apoi o mulţime de oameni se vor mântui alături de tine”. Părinţii spun că Dumnezeu i-a creat pe îngeri “în tăcere”. De aceea, Dumnezeu îi îndrumă pe cei tăcuţi, iar îngerii râd de cei ce se frămîntă.

“Domnul are să se lupte pentru voi, iar voi fiţi liniştiţi” (Exod 14, 14): o linişte specială care este, la rîndul ei, o lupta pentru curăţia şi transparenţa acelor inimi in stare să cunoască şi să se bucure detriumful lui Dumnezeu. “Şi a închis Domnul Dumnezeu corabia peste Noe” (Geneză 7, 16) pentru ca liniştea lui să-l pregătească pentru încheierea Alianţei. Tot Ia fel, lona sau Iov, cărora Domnul le-a “acoperit buzele” (Iov 40, 4) pentru a primi mai cuviincios Rhema, Cuvîntul de viaţă făcător. În Apocalipsă (8, 1) se arată tăcerea tuturor Puterilor cereşti înaintea descoperirilor din urmă. Cînd Zaharia a ajuns fără grai, adică tăcut, tot poporul a înţeles că Dumnezeu i se arătase (Luca1, 20-22). Hipolit, care descrie hirotonia, spune că în timpul “punerii mîinilor” li se cere celor prezenţi să facă linişte propter descensum Spiritus: în momentul pogorârii Duhului, toată lumea tace.

O mare tăcere învăluie lumea în Vinerea Patimilor. După ce moartea lui Dumnezeu este vestită, lumea pare să se cufunde în liniştea marelui Sabat. Potrivit Părinţilor, înainte de a primi învăţăturile Cuvîntului, trebuie să înveţi a-I asculta tăcerea, pe care Sfântul Isaac o numeşte “graiul lumii ce va să vină”. Aici, tăcerea te face părtaş pe dinăuntrul Cuvântului. O părtăşie pe care omul nu o poate trăi decât tăcând.

Într-o asemenea tăcere şi în regeasca libertate a spiritului său, omul este chemat să răspundă la întrebarea elementară: cine este Dumnezeu? La care Sfântul Grigorie de Nyssa spune, abia auzit: “Tu, iubirea sufletului meu…”

# II. Experienţa Mistică

Capitolul II – Iubirea nebuna a lui Dumnezeu

Cuvântul “mistic” se înrudeşte cu noţiunea biblică de mister şi desemnează legătura intimă dintre Dumnezeu şi orn, respectiv conuniunea lor de natură nupţială. Această unire finală este taina Înţepciunii divine, tîlcul planului Său referitor la destinul etern al omului. Un tîlc pe care nici îngerii nu-l cunosc, dar pe care Dumnezeu îl descoperă sfinţilor. Aceatsa este „taina cea din veci ascunsă”, adică dragostea Lui manifestată prin Hristos şi desăvârşită în Biserică de-a lungul istoriei.

Tradiţia răsăriteană nu a deosebit niciodată prea net mistica de teologie, experienţa personală a dumnezeieştilor Taine de dogma mărturisită de Biserică. Ea nu a cunoscut nici divorţul dintre teologie şi spiritualitate şi nici vreo devotio moderna. Dacă experienţa mistică trăieşte conţinutul credinţei de obşte, teologia îl ordonează şi sistematizează. Astfel, viaţa oricărui credincios este structurată de cuprinsul dogmatic al liturghiei, iar doctrina relatează experienţa intimă a Adevărului relevat şi împărtăşit tuturor. Teologia este mistică, iar viaţa mistică este teologică, ea fiind culmea teologiei, teologia prin excelenţă, adică vederea în duh a Sfintei Treimi. Teologia şi viaţa sînt cu atît mai mistice cu cît sunt mai concrete de vreme ce tainele, care sînt prin definiţie mistice, sînt actele cele mai concrete cu putinţă. Iată de ce sinoadele definesc dogmele ca pe nişte formule liturgice care alcătuiesc o doxologie vie, trăită şi proclamată de-a lungul liturghiei. Evagrie exprimă admirabil această unitate: „Dacă eşti teolog, te vei ruga cu adevărat, iar dacă te vei ruga cu adevărat eşti teolog”. Încă din secolul IV, Părinţii identifică misterul mântuirii cu substanţa Sfintelor Taine, şi acest fapt explică de ce Sfântul Chiril al Ierusalimului şi-a numit predicile „Cateheze mistagogice”, de ce Sfântul Maxim Mărturisitorul şi-a intitulat meditaţiile despre liturghie, „Mistagogia”, sau de ce Pseudo-Dionisie şi-a reunit tratatele sub titlul: „Teologia mistică”.

Nicolae Cabasilas continuă această tradiţie numindu-şi tratatul despre sfintele taine: „Viaţa în Hristos”. Într-adevăr, viaţa mistică este dintru început axată pe cuvântul Sfântului Pavel: “Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine” (Galateni 2, 20), căci, după calist, cel mai important lucru petrecut între Dumnezeu şi sufletul omenesc este acela de a iubi şi de a fi iubit. “erosul divin – spune Sfântul Macarie – l-a făcut pe Dumnezeu să coboare pe pământ şi să părăsească culmile tăcerii”.

Dorinţa divină şi cea umană se împlinesc prin Hristosul istoric în care Dumnezeu şi omul se privesc ca într-o oglindă şi se recunosc, “întrucît iubirea lui Dumnezeu şi iubirea omului sînt cele două feţe ale unei iubiri

totale". După Sfântul Grigorie de Nyssa, erosul se descarca de orice posesiune egocentrică şi se topeşte în "intensitatea agapică". Dumnezeul filantrop, iubitor de oameni, cere, în schimb, să fie iubit pentru El Însuşi.

În acest fel, "viaţa mistică" e totuna cu "viaţa creştină" de îndată ce se transformă în trăire a iubirii lui Dumnezeu, care cuprinde omul şi de care omul este perfect conştient. Caracterul existenţial al credinţei trebuie subliniat. Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, insul care nu este mişcat de Duhul Sfânt nu este o fiinţă omenească, aşa cum pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, cel care nu are conştiinţa de a se fi "îmbrăcat cu Hristos" pierde harul Botezului.

Cultul martirilor îi arată pe aceştia ca fiind preaplini de prezenţa lui Hristos şi ajunşi asemenea lui Hristos-Cel-înviat. Curăţirea ascetică se reduce astfel la clipa sublimă a unei totale dăruiri de sine. Asceţii sînt urmaşii direcţi ai martirilor pentru că, în cazul lor, acea clipă se prelungeşte, prin nevoinţă, toată viaţa. Crucea precede lumina fulgerătoare a Învierii. Totuşi, dacă orice mistic este ascet, nu orice ascet este "mistic" în înţelesul particular al celui "copleşit de har". De aceea, asceza este nicicînd un scop, ci doar un mijloc de a atinge, cu ajutorul Domnului, starea de unire nupţială dintre Dumneyeu şi sufletul omenesc. Acest ultim grad al experienţei mistice depinde de harul lui Dumnezeu. Şi
tot ce poate face omul este să-şi constituie fiinţa ca "loc al lui Dumnezeu", ca loc teofanic al prezenţei Sale. Nu există nici o tehnică în stare să te facă stăpînul acestei experienţe. Mijlocul cel mai avansat cultivă reculegerea tăcută, "isihia"; aflat pe culmea smereniei rugătoare (care este "cutremurul inimii în faţa porţilor Împărăţiei") omul se prosternează înaintea acestor porţi, pe care însă numai voinţa liberă a lui Dumnezeu le poate deschide. Scara Paradisului, scrisă de Sfântul loan Scărarul ne învaţă că iubirea absolută nu se arată la începutul, ci la capătul unirii cu Dumnezeu. Dumnezeul biblic ne iubeşte cu o dragoste zeloasă, ne doreşte pe de-a întregul: iubirea universală se împlineşte nestînjenit atunci cînd Dumnezeu devine "totul în toate".

Dacă Sfântul loan spune "noi vom fi asemenea Lui" (I loan 3, 2), Sfântul Pavel vorbeşte la timpul prezent: "iar noi toţi, privind ca în oglindă, cu faţa descoperită, slava Domnului, ne prefacem în acelaşi chip, din slavă în slavă…" (II Corinteni 3, 18). Cu faţa descoperită, asemenea lui Moise, creştinii oglindesc slava lui Hristos. Contemplarea lui Dumnezeu în Hristos îi face asemenea lui Dumnezeu. Astfel, viaţa creştină presupune harul unei viziuni a lui Dumnezeu, viziune care, deşi crepusculară, te transformă după chipul Domnului; datorită ei poţi crede, poţi cunoaşte, poţi uni, preschimbîndu-te după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu.

1. Obiectul experienţei mistice

Înainte de a aborda experienţa propriu-zisă, trebuie să precizăm contextul Tradiţiei care o condiţionează, adică ce spune această Tradiţie despre obiectul ei.

Orientată spre Dumnezeu, reflecţia Părinţilor angajează o cunoaştere apofatică: negare a oricărei definiţii antropomorfe, apropiere de tenebre, rază a inaccesibilităţii luminii dumnezeieşti. Axioma apofatismului este: despre Dumnezeu ştim doar că "este", dar nu şi "ce este", căci "nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu". Sensibil în cel mai înalt grad faţă de impenetrabilitatea misterului divin, Răsăritul neagă radical posibilitatea de a contempla esenţa lui Dumnezeu, care este veşnic transcendentă. Sfântul loan Hrisostom spune că esenţa divină nu este accesibilă nici măcar sfinţilor din cer; la sinodul de la Florenţa, Marcu al Efesului a extins această imposibilitate asupra îngerilor. Esenţa lui Dumnezeu este mai presus de orice nume, de orice cuvînt, aşa explicîndu-se mulţimea atributelor divine: Bun, Drept, Sfânt, Atotputernic… Şi chiar atunci cînd spunem: "nesfârşit", "nenăscut" ne recunoaştem neputinţa şi atingem, prin însuşi caracterul negativ al acestor forme, limita impusă de apofază. Datorită lipsei oricărui termen de comparaţie, Dumnezeu este în mod absolut incomparabil. Iar teologia catafatică, pozitivă, este "simbolică", întrucît nu se aplică decît atributelor relevate, respectiv manifestărilor lui Dumnezeu în lume.

"Conceptele crează nişte idoli ai lui Dumnezeu", spune Sfântul Grigorie de Nyssa numai uimirea poate „prinde" ceva. Uimirea este acel simţ precis al distanţei insurmontabile care transcende orice cunoaştere situându-se "mai departe chiar de incognoscibil, pe cea mai semeaţă culme a Scripturilor mistice, acolo unde tainele simple, absolute şi incoruptibile ale teologiei se dezvăluie în bezna mai mult decît luminoasă a tăcerii".

Nu e deloc vorba de neputinţa omenească, ci de natura insondabilă şi incognoscibilă a profunzimilor esenţei divine. Obscuritatea inerentă credinţei protejează misterul inviolabil al apropierii lui Dumnezeu. La aceasta se

gîndeşte Isaac Sirul cînd afirmă că vederea lui Dumnezeu nu anulează credinţa, fiind de fapt o "a doua credinţă" – superioară credinţei pe care o poartă sufletul. Cu cât Dumnezeu este mai prezent, cu atât este El mai misterios, mai ascuns, Însaşi natura Sa. "Întunericul strălucitor" este doar un mod de a-I exprima apropierea deopotrivă reală şi insesizabilă. A-L găsi pe Dumnezeu înseamnă a-L căuta, neîncetat… „Îl vezi pe Dumnezeu atunci cînd eşti nesfârşit dornic de El". Dumnezeu este Cel veşnic cercetat: "El rămîne ascuns în plină epifanie".

## 2. REALITATEA CUNOAŞTERII LUI DUMNEZEU

De la Sfântul Vasile pînă la Sfântul Grigorie Palama, tradiţia este fermă şi unanimă: ea distinge între transcendenţa radicală a lui Dumnezeu în Sine şi imanenţa manifestărilor Sale în lume. Dumnezeu "iese înainte" prin energiile Sale în care se implică total. "Energia" nu este o "parte" a lui Dumnezeu, ci este manifestarea lui Dumnezeu, în urma căreia esenţa lui "nemanifestată" nu este cu nimic diminuată. Acestea sînt cele două moduri de existenţă ale lui Dumnezeu: în El Însuşi şi în afară de El Însuşi. Ele nu afectează defel unitatea, indivizibilitatea şi simplitatea lui Dumnezeu, tot aşa cum deosebirea dintre ipostasuri şi fire nu îl compun. Comentînd textul de la Exod 3,14, Palama notează: "Dumnezeu nu a spus: «Eu nu sunt esenţă», ci: «Eu sunt Cel ce sunt»; El refuză astfel să identifice totalitatea Fiinţei cu esenţa – existenţa primează asupra esenţei". Deşi este neparticipabil în esenţa Sa, Dumnezeu se poate manifesta prin fiinţa Sa Însăşi. Simplitatea lui Dumnezeu este "cu totul altfel" decît ideea noastră de simplitate; Dumnezeu transcende orice formă logică pentru că El este creatorul oricărei forme şi deci, şi al oricărui concept. Pînă şi dogma este antinomică, metalogică, dar niciodată contradictorie: pur şi simplu logica nu se aplică la acest plan, fiind cu totul inoperantă la un atare nivel.

Tradiţia răsăriteană este deci determinată de distincţia fundamentală între esenţa lui Dumnezeu şi lucrările sau energiile Sale harice. Nu e vorba de vreo abstracţie, ci de realitatea însăşi a comuniunii dintre Dumnezeu şi om, ca şi de posibilitatea însăşi a experienţei mistice. Într-adevăr, omul nu poate participa la esenţa lui Dumnezeu (altminteri, ar fi Dumnezeu); pe de altă parte, orice comuniune cu un element creat ("graţia creată" întîlnită în catolicism, n.tr.) nu poate fi comuniunea cu Dumnezeu.

Omul intră în adevărata comuniune cu "lucrările" în care Dumnezeu este prezent şi, precum în misterul euharistic, acela care a primit o "lucrare" divină l-a primit pe Dumnezeu Însuşi. Comuniunea nu este nici substanţială (ca în panteism), nici ipostatică (ca în cazul unic al lui Hristos) ci energetică, iar Dumnezeu cu totul prezent în aceste energii/lucrări.

Sinteza palamită expune corect mistica ortodoxă. Este mistica paradoxală a "obscurităţii divine", rază din lumina lui Dumnezeu. Prin participare, Duhul transferă cunoaşterea de la nivelul omului la acela al lui Dumnezeu. Aceasta este cunoaşterea ioaneică, prin "locuirea" Cuvîntului şi iluminarea interioară conferită de lumina divină necreată.

Experienţa mistică o trăieşte sub aspectul ei lăuntric, ascuns, pînă la strălucirea ei exterioară: aureolele sfinţilor, luminiscenţa trupurilor, lumina taborică şi cea a Învierii, percepută cu o privire transfigurată, deschisă de Duh. Potrivit lui Palama, Schimbarea-la-Faţă a Domnului îi privea mai mult pe Apostoli, oferindu-le capacitatea momentană de a contempla slava Mîntuitorului ascunsă pînă atunci prin kenoză.

## 3. ÎNDUMNEZEIREA

"Theosis" – starea de îndumnezeire a omului pătruns de energiile divine – exprimă idealul religios al Răsăritului. Antropologia răsăriteană este ontologia deificării, iluminarea progresivă a omului şi a lumii. Prin Tainele şi Liturghia ei, Biserica este locul acestei metamorfoze care atestă viaţa divină în universul uman.

Părinţii aprofundează în sens ioaneic noţiunea paulină de "înfiere": Fiul este Cel în care Dumnezeul treimic îşi face lăcaş. Duhul ne conduce spre Tatăl, prin Iisus Hristos: printr-o metaforă euharistică, sîntem astfel "încorporaţi" în El (Efeseni 3, 6). Sfîntul Chirii al Ierusalimului pune accentul pe faptul că participanţii la Cină devin "co-trupeşti" şi "co-sanguini" cu Hristos. Omul este într-adevăr "cristificat", "logoficat", "lutul primeşte demnitatea regească… şi se preface în fire împărătească".

Trebuie să subliniem legătura strînsă dintre teologie şi mistică, dintre itinerariul sacramental şi viaţă sufletească în Hristos. Regula de aur a întregii gîndiri patristice enunţă că "Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu"; participînd la viaţa divină, "omul devine după har ceea ce Dumnezeu este prin fire". După chipul pîinii şi al vinului, omul devine – prin lucrarea Duhului Sfînt -o părticică din natura îndumnezeită a lui Hristos. Euharistia, "sămînţă a nemuririi" şi putere a Învierii se uneşte cu natura umană pătrunsă şi transfigurată de energiile divine. S-ar putea spune că viaţa mistică este conştientizarea mereu mai deplină a vieţii sacramentale. Faptul că ambele sînt descrise sub acelaşi chip al "nunţii mistice" demonstrează identitatea lor de natură. După cum spune Teodoret de Cyr: "Hrănindu-ne cu trupul şi sîngele Mirelui, intrăm în legătura nunţii".

## 4. VIZIUNEA LUI DUMNEZEU

În tradiţia iudaică, Moise este într-adevăr cel care contemplă lumina; de aceea Moise şi Ilie, cei doi mari vizionari, asistă la Schimbarea-la-Faţă a lui Hristos. Norul luminos însoţeşte exodul, acoperă tabernacolul, umple templul, fiind spaţiul acelei Scheikinah (slava lui Dumnezeu) ca semn al prezenţei divine. Poporul Cuvântului (îndemnul "ascultă, Israele" introduce totdeauna textele mesianice) – aude: "ridică-ţi ochii şi vezi". Transfigurarea Domnului inaugurează viziunea apocaliptică.

Pentru Sfântul Irineu, viziunea lui Dumnezeu se plasează în eshatologie. Prin Clement şi Origen, Alexandria creştină creează o doctrină intens intelectualistă despre viziunea lui Dumnezeu. Dimpotrivă, Sfântul Atanasie va accentua îndumnezeirea şi va stabili ca ideal creştin spiritualitatea deşertului care se bucură deja de premisele nestricăciunii. Odată cu Părinţii Cappadocieni, obiectul teologiei este deja Sfânta Treime. Pentru Sfântul Vasile, gnoza este înlocuită de comuniunea cu Dumnezeul Treimic, iar chemarea vizează "intimitatea cu Dumnezeu" sau "unirea din dragoste". Tot el spune însă "chiar dacă afirmăm că ne cunoaştem Dumnezeul şi energiile Sale, nu ne permitem defel să ne apropiem de esenţa Lui. Căci, dacă aceste energii coboară pînă la noi, esenţa Lui rămîne inaccesibilă". Orice viziune a lui Dumnezeu este trinitară: în Duhul Sfânt vedem chipul Fiului şi prin el, arhetipul abisal: Tatăl. Pentru Sfântul Grigorie de Nazianz, intelectul este depăşit de contemplarea "celor trei lumini care sunt una", a acelei "unice străluciri a Treimii ale cărei umbre sînt singure îndeajuns – scrie sfântul – pentru a mă înfiora". La rîndul său, Sfântul Grigorie de Nyssa spune: "E deopotrivă drept că inima curată îl vede pe Dumnezeu şi că nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu. Într-adevăr, ceea ce este nevăzut prin fire ajunge vizibil prin energiile sale care apar oarecum împrejurul firii".

Viziunea este interiorizată, sufletul contemplă imaginea sa purificată ca într-o oglindă în care răsfrînge lumina divină, dar natura lui Dumnezeu rămîne inaccesibilă. Aici, experienţa mistică e centrată asupra locuirii Cuvântului în suflet şi asupra tensiunii iubitoare – urcuş infinit spre natura inaccesibilă a lui Dumnezeu.

Pentru loan Hrisostom şi şcoala teologică din Antiohia, în veacul ce va să vină ÎI vom vedea pe Hristos îmbrăcat în slavă divină şi pe Dumnezeu îmbrăcat în firea umană a Mîntuitorului. În schimb, pentru Sfântul Chiril al Alexandriei, nu vom vedea doar unitatea îndumnezeită a Cuvântului, ci Persoana divină întrupată care se va arăta în aceeaşi slavă cu Tatăl şi cu Sfântul Duh. Sfântul Maxim ne oferă o sinteză viguroasă: viziunea celor aleşi se prezintă ca o revelaţie energetică a divinităţii în persoana lui Hristos, trupul acestuia devenind o teofanie perceptibilă. Avem aici o viziune care întrece deopotrivă intelectul şi simţurile; care se adresează omului deplin: o comuniune a persoanei cu un Dumnezeu personal. Comuniunea cu energiile divine deschide infinitul de dincolo de cunoaştere. Sfântul Atanasie Sinaitul se referă la viziunea "faţă către faţă" (Matei 18, 10; I Corinteni 13, 12) amintindu-ne că textul spune: "persoană către persoană" nu "natură către natură". Şi nu natura este cea care vede Natura, ci persoana este aceea care vede Persoana. Acesta este, de altfel, răspunsul ortodox la argumentele iconoclaştilor ("pe icoanele lui Hristos nu se poate reprezenta nici amestecul celor două naturi, nici umanitatea separată de divinitate"), răspuns care a fost formulat de Sfântul Teodor Studitul: icoana nu seamănă cu prototipul "după esenţă", dar i se aseamănă "după ipostas şi nume". Căci în icoanele lui Hristos se zugrăveşte ipostasul Cuvântului întrupat, iar nu natura sa divină sau umană. Este deci vorba de o comuniune cu Persoana lui Hristos în timpul căreia cele două naturi – cea creată şi cea necreată – se întrepătrund, în acest fel, cultul icoanelor anunţă deja viziunea lui Dumnezeu. Sfîntul loan Damaschinul aprofundează acest proces, precizînd că în unirea ipostatică, umanitatea lui Hristos participă la slava divină şi ni-L face pe Dumnezeu vizibil. Vederea "faţă-către-faţă" este comuniunea cu Persoana lui Hristos.

Sfântul Simeon Noul Teolog ne trece din contextul hristologic în planul pneumatologiei, adică spre lumina necreată pe care Duhul Sfânt o descoperă şi la care omul participă pe deplin. Experienţa sa transcende limitele

ființei create reprezentînd ieşirea spre misterul "zilei a opta". Contemplația mistică se întîlneşte cu viziunea eshatologică. În Veacul ce va să vină, Duhul Sfânt va apărea ca o lumină, dar ceea ce se va vedea, în comuniune personală cu fiecare dintre noi, va fi Persoana lui Hristos. Sinteza palamită încheie tradiția patristică, depăşind dualismul dintre sensibil şi inteligibil, dintre simțuri şi intelect, dintre materie şi spirit. Transcendența divină presupune că Dumnezeu se descoperă omului întreg, fără să se poată vorbi de vreo viziune propriu-zis sensibilă sau intelectuală. Frontiera se situează între creat şi necreat. Nu este vorba nici de reducerea sensibilului la inteligibil, nici de materializarea spiritualului, ci de comuniunea omului întreg cu necreatul, unire a persoanei umane cu Dumnezeu, mai presus de toate limitele materiei create. "Natura divină nu este participabilă în ea însăşi, ci în energiile ei". "Cel care participă la energia divină devine el însuşi, într-un fel, lumină", spune Palama. Această lumină nu este materială, nici spirituală, ci dumnezeiască, necreată: ea se comunică întregului om şi îl face să trăiască în comuniune cu Sfânta Treime, fericire a veacului ce va să vină. Iată stadiul îndumnezeirii, cînd Dumnezeu va fi "totul în toate" nu la nivelul esenței, ci la acela al energiei, splendoare inefabilă a Treimii.

## 5. ROSTUL VIEȚII ASCETICE

Dintr-o perspectivă negativă şi privit razant, ascetismul este "lupta nevăzută", neîncetată, fără răgaz; din unghi pozitiv şi privit de sus, el este iluminare, dobîndire a darurilor, trecere în starea harismatică.

Orice ascet începe prin a vedea propria sa realitate umană. "Cunoaşte-te pe tine însuți", căci "nimeni nu-l poate cunoaşte pe Dumnezeu dacă nu s-a cunoscut mai întîi pe el însuşi". Cel care şi-a văzut păcatul este mai mare decât cel care i-a văzut pe îngeri". Ascetul este un fel de scafandru care plonjează pentru a explora propriile genuni populate cu monştri. După acest "instantaneu" al propriului adînc, sufletul aspiră firesc către milostivirea divină: "Din prăpastia păcatelor mele chem abisul harului tău". Înălțarea este treptată şi te ajută să urci "scara paradisiacă". Acest climat de smerenie, mereu aprofundat, învăluie toată durata vieții ascetice. Atenția este atrasă către sursa spirituală a răului, care nu provine din fire, dar se activează prin spirit. Asceza aspiră la stăpînirea lumii spirituale şi comportă reabilitarea ascetică a materiei. Păcatul trupesc este păcatul spiritului împotriva cărnii.

Efortul ascetic converteşte patimile, făcînd să conveargă în aşteptarea tăcută a clipei cînd Dumnezeu va conferi sufletului o formă divină. Erosul purificat trece prin deprecierea totală a spiritului şi posesiune egocentrică, transformîndu-se în iubire absolută: "intensitatea agapică" de care vorbea Sfântul Grigorie de Nyssa: "a-L vedea pe Dumnezeu înseamnă a nu te sătura niciodată de dorirea Lui. Atunci cînd sufletul nu-şi mai este centru, trece printr-o deplină despuiere smerită, "gnoza devine dragoste unitivă".

## 6. URCUŞUL MISTIC

Prin calea mistică, fiii lui Dumnezeu ating culmile libertății, care însă este structurată şi susținută lăuntric de către trăirea dogmei prin Liturghia Sfintele Taine. Nu există mistică în afara Bisericii. Pe de altă parte, iubirea mistică nu poate fi "organizată", iar viața mistică – domeniu al ascezei – nu se sprijină pe nici o tehnică.

Inima se deschide în măsura receptivității față de proiecția umană a misterului întrupări locuirii Cuvântului – aşa cum se operează şi prelungită prin euharistie. Numai Dumnezeu poate face cunoscut pe Dumnezeu, şi Duhul Sfânt este acela care ne uneşte cu Fiul, iar prin El, Tatăl. După Sfântul Simeon, vîrful vieții mistice este întîlnirea personală cu Hristos care vorbeşte în inimile noastre prin Duhul Sfânt.

Adăpată la izvorul liturgic, călăuzită de dogmă, sobră şi chibzuită, viața mistică se impune prin perfectul său echilibru. "Patima ei impasibilă" dezrădăcinează cultivarea fenomenelor vizuale sau senzitive şi exclude orice curiozitate. Nici chiar extazul nu este apanajul perfecților, fiind accesibil pînă şi novicilor: "Dacă vedeți vreun tînăr care urcă la cer din propria-i voință, trageți-l de picior înapoi pe pămînt, pentru că asta nu-i aduce nici un folos". Taumaturgia – fama miraculorum – este mai degrabă problema celui "psihic", decît preocuparea insului înduhovnicit. "Nu te forța să zăreşti în timpul rugăciunii vreo imagine sau figură; fii netrupesc în prezența Celui Netrupesc" ne sfătuieşte Sfântul Nil Sinaitul. Aparițiile sînt rare şi sosesc ca o stare de grație care înfrînge rezistența instinctivă a misticilor. Vederea luminii necreate, luminozitatea trupului şi uşurarea lui pînă aproape de levitație nu se împacă nici cu plăgile deschise nici cu altă formă de "dolorism". Răsăritul adoră Crucea nu ca pe un lemn al supliciului, ci ca pe arborele vieții care înmugureşte iarăşi în centrul lumii. Semn de victorie,

Crucea recapitulează lumea pe brațele sale şi sfărîmă porțile iadului. Este experiența Celui Transfigurat şi Înviat care aduce sufletului o tresărire de bucurie pascală. Aceasta este mistica mormîntului pecetluit şi apoi deschis, din care țîşneşte viața veşnică. Răsăritul nu cunoaşte confesiunile, mărturiile sau autobiografiile sfinților. Limbajul misticilor – atîta cît scrierile lor ne-au parvenit – este diferit de cel al teologilor. Ei vorbesc în termenii unei foarte paradoxale experiențe de comuniune şi dragoste. Viața mistică este esențialmente viața întru dumnezeire, iar în Răsărit, dumnezeirea nu este în primul rînd Putere, ci emergență a "creației înnoite". Starea mistică atestă depăşirea condiției creaturale. Dumnezeu îi este omului mai aproape decît poate omul să-şi fie însuşi, aşa încît viața supranaturală întru divinitate îi este acestuia mai firească încă decît viața întru umanitate, în orice ins botezat, Hristos este o prezență lăuntrică. Aceasta este experiența antinomică a neantului şi a Absolutului; fără să suprime hiatusul ontologic, Dumnezeu îl umple prin prezența Sa. O ființă vine din neant şi trăieşte participînd la condițiile vieții divine: "Sunt om după fire, dar Dumnezeu după har". Dumnezeu transcende propria Lui Transcendență: "El vine dintr-o dată şi, neamestecat, se cufundă în mine… Mâinile mele sînt cele ale unui prăpădit, dar îmi mişc brațul şi văd că Hristos este pe de-a-ntregul în el", spune Sfântul Simeon. Această pogorâre este parusia lui Hristos în suflet, forma Chipului Său. Sfântul loan Damaschin numea asta "întoarcerea anti-naturii în matca firii".

Văzut de sus, un sfânt este deja plămădit din lumină. Fără să caute a-L copia, el îi urmează lui Hristos până când imaginea Acestuia i se întipăreşte în suflet: "Curăția inimii se măsoară prin iubirea neputincioşilor care se poticnesc". Sufletul se dilată şi se împlineşte ca iubire cosmică, asumă răul universal, străbate agonia din Ghetsimani şi se înalță către o altă viziune, care îl despoaie de orice judecată: "Cel curățit vede sufletul aproapelui său". Vederea uneşte cele asemenea: "Cînd cineva vede pe toți oamenii buni şi nimeni nu-i pare necurat, atunci poate spune că e curat cu inima… dacă îl vezi pe fratele tău păcătuind, aruncă-i pe umeri mantia iubirii tale". O asemenea dragoste este lucrătoare, fiindcă "preschimbă firea însăşi a lucrurilor".

Aici nu mai e vorba de trecerea de la patimi la înfrînare, sau de la păcat la har, ci de trecerea de la teamă la iubire: "Cel desăvîrşit refuză temerea, disprețuieşte recompensele şi iubeşte din toată inima sa".

Sufletul se înalță mai presus de orice semn determinat şi iese în afara tuturor reprezentărilor şi imaginilor. Multiplicitatea este înlocuită de unicitatea simplă. Sufletul – chip şi oglindă a divinului – devine lăcaşul lui Dumnezeu. Răpirea mistică îl îndreaptă spre Împărăție: "Dacă specificul înțelepciunii este aptitudinea cunoaşterii realităților, nimeni nu va fi înțelept dacă nu va privi spre cele viitoare". "În veacul din urmă – spune Sfântul Isaac – un om înduhovnicit va primi harul care i se potriveşte". Aceasta este viziunea iconografică a "Liturghiei dumnezeieşti". "Oaia cea pierdută" – omenirea – intră în corul ceresc al îngerilor, stînd în fața Mielului mistic din Apocalipsă, pe care îl înconjoară întreitul cerc al sferelor. Purpura regească a Patimii se întinde peste albul lumii cereşti bătînd în strălucirea Amiezei neapuse: culoarea iconografică a iubirii divine îmbrăcată în haine omeneşti. Este revenirea omului la demnitatea sa celestă, în momentul Înălțării lui Hristos, îngerii strigaseră deja: "Cine este Împăratul slavei?" Acum însă, îngerii trăiesc ui rea suscitată de misterul ultim: oaia cea pierdută devine Una cu Păstorul. Cîntarea cîntărilor exprimă Nunta Cuvântului cu logodnica Lui. Dragostea este magnetul care atrage mereu mai puternic sufletul care se prăbuşeşte în luminosul întuneric al Domnului. Întuneric luminos, beție trează, izvor de viață vie, mişcare nemişcată: cum să treci de slăbiciunea cuvintelor?

"Te-ai făcut frumoasă venind în Lumina Mea, apropierea te-a împărtăşit cu frumusețea Mea. Intrînd în lumină, sufletul se face lumină". La acest nivel nu mai e vorba să înveți ceva despre Dumnezeu, ci să-L primeşti, adâncindu-te în El. Ştiința prefăcută în iubire" este de natură absolut euharistică: „După Patimi vinul care veseleşte inima se cheamă sînge al viței" şi "via mistică provoacă beția lucidității". „Dumnezeu este iubirea care trimite pe Fiul Său unul-născut ca pe o săgeată cu vârful umezit în Duhul Sfânt; vârful este cred cel care introduce în suflet nu doar săgeata, ci şi pe Săgetător".

Sufletul transformat în pasăre a luminii urcă mereu. Orice dobîndire devine un nou început. "După ce a pus piciorul pe scara lui Dumnezeu (sufletul) urcă neîncetat, căci fiecare treaptă deschide alt infinit". Aceasta este scara lui lacob.

Omul este întîmpinat "nu doar de îngeri, ci de însuşi împăratul îngerilor". "Dar cum voi exprima indicibilul? Ceea ce ochii n-au văzut, ceea ce urechea n-a auzit, ceea ce inima omului nu a simțit: cum s-ar putea spune toate acestea prin cuvinte?"

Orice mişcare se stinge şi însăşi rugăciunea îşi schimbă natura: Sufletul se roagă în afara rugăciunii. Este isihia, liniştirea duhului, odihnă mai presus de orice rugă, pacea care depăşeşte orice păşnicie. Aceasta este eternizarea întîlnirii "față către față", cînd, potrivit frumoasei spuse a Sfântului loan Damaschin, "Dumnezeu vine în suflet, iar sufletul se strămută în Dumnezeu".

Apofatismul răsăritean Îl mărturiseşte pe Duhul Sfânt, Persoană care rămâne misterioasă, dar care manifestă cele dumnezeieşti şi realizează întreaga viață spirituală. Mereu lucidă, aceasta din urmă aprofundează cunoaşterea duhovnicească pe care Sfântul Isaac o numeşte "simțul vieții veşnice" şi "intuiția realităților ascunse". Viața spirituală se desăvârşeşte prin contemplarea şi participarea la lumina Sfintei Treimi care se manifestă prin vederea ipostatică a Hristosului transfigurat: o vedere care este accesibilă încă de aici sfinților chemați la ospățul nesfîâşit al întâlnirii.

Descoperirile de pe drumul urcuşului par simultan obscure şi luminoase. În veşnicie şi dincolo de ea, străfulgerările se întunecă pe măsură ce lumina treptelor superioare sporeşte. Acelaşi mister se voalează neîncetat, dar se şi dezvăluie progresiv, fiecare punct de sosire fiind de fapt unul de plecare. Dar subiectul uman nu mai este acelaşi. Interiorizarea îi redescoperă cosmosul – strună de laudă adîncită în suflet – într-o linişte mereu mai plină de Dumnezeu. Fiecare transfigurare a omului este o depăşire întru infinitate. Totul este nou, unic, irepetabil, primit ca un dulce har înnoitor de bucurii pascale.

# III. Omul nou

Capitolul III – Iubirea nebuna a lui Dumnezeu

Astăzi nu mai e vorba de o simplă reformare a structurilor şi a instituțiilor ci, pur şi simplu, de zămislirea unui om nou, stăpîn atotputernic al destinului său şi al istoriei, conştient de sensul sau de absurditatea ambelor, dar asumîndu-le deopotrivă, într-o asemenea tensiune profundă, cînd omul îşi împinge revolta pînă la dorința de a se reface pe el însuşi, adevărul lui Dumnezeu ar putea fi auzit mai bine ca oricînd. Răspîndirea acestui adevăr le cere martorilor lui două lucruri: întîi, să dea o nesfârşită atenție omului revoltat şi tragicei lui singurătăți (în ideea de a începe cu el un dialog valabil); apoi, să prezinte adevărul pe limba şi la nivelul acelui om. În acest caz, Cuvântul lui Dumnezeu, regăsirea kerigmei evanghelice, va fi cu siguranță mai eficient decît orice abstracțiune, mai ales ieşită dintr-un sistem teologic.

Pozitivismul ştiințific, existențialismul, materialismul marxist sau pur şi simplu bunul simț al omului de pe stradă caută cu pasiune "omul nou", conducătorul, eliberatorul care ar ține în mînă soarta lumii şi ar putea răspunde la ce şi cum-ul vieții omeneşti. Se cunoaşte adagiul evanghelic "dacă un orb îl îndrumă pe altul, amîndoi vor cădea în groapa" de dincoace de om. Trebuie să vedem cinstit dacă aspirațiile actuale antrenează vreun progres real şi, dacă da, în ce sens.

### 1. EŞECUL UMANISMULUI ATEU

Redusă la propriile sale mijloace, materia umană rămîne identică de-a lungul secolelor şi se împotriveşte oricărei discipline impuse. "De bine ce se schimbă, nu se schimbă nimic" spune proverbul francez. Mai rău, observăm o redutabilă regresiune spre simius sapiens – "maimuța savantă" care merge cu bomba atomică în mîini: un soi de neprevăzută mutație antropologică survenită de-a-ndoaselea. "Zeul dansator" al lui Nietzsche riscă să se plictisească teribil văzînd evoluția regresivă spre acest homo stupidus teoretizat de doctrinari. Plin de clarviziune, filosoful Berdiaev constata în chip inatacabil că Dumnezeu şi copilul său – omul – sînt corelativi. "Acolo unde Dumnezeu e absent, nici omul nu există", acesta ar fi bilanțul religiei omului.

Omul apare întotdeauna ca o ființă divizată, sfâşiată de pasiunile sale, neâmpăcată cu propriul destin, deci incapabilă să confere un sens morții. Psalmistul o ştie prea bine şi se miră că Acela îşi aduce aminte de o creatură atît de mizerabilă. Nu există o a treia cale. În afara acestui Cineva divin, Heidegger vede cu profunzime solitudinea tragică a omului strivit de griji şi de moarte: Sein zum Tode, "viața-întru-moarte". De aceea, după el, atunci când se depăşeşte pe sine, omul devine un "zeu neputincios".

În ciuda încercării hegeliene şi marxiste de a stabili un termen istoric pentru apariția "omului nou", fenomenologia şi existențialismul şi-au arătat îndoielile față de acest om, descriindu-l ca pe o ființă zdrobită,

care trăieşte într-un "univers casat". Masa strivitoare a descoperirilor îl face incapabil de a construi o ierarhie a valorilor, sau de a întrezări vreun sens. O nemaipomenită bogăţie de consum se însoţeşte cu o izbitoare sărăcie a sentimentului moral şi religios. Aflat în culmea bogăţiilor sale, omul nu mai ştie cum să se orienteze şi să se poarte. Asemenea unui copil răsfăţat cu cadouri, îngropat în bunuri, omul intră în posesia propriilor sale avuţii. Precum automobilul, nici un obiect nu are menirea de a fi păstrat, ci doar schimbat cu altul mai bun. Nimic nu mai durează. Se pune atunci întrebarea: pentru ce am toate aceste bunuri şi ce voi face cu ele? Îngrijorat, neliniştit, omul îşi pune întrebări; chiar şi pentru un ateu, ca Merleau-Ponty, "omul este condamnat la un sens" – ceea ce vrea să spună că demnitatea proprie îl obligă să găsească o viziune nouă, adică pe de-a-ntregul gândită.

## 2. MESAJUL EVANGHELIEI

Simpla reflecţie nu e suficientă pentru a raspunde la întrebările lumii. Trebuie să faci apel la actul de credinţă, la acea "înnoire a intelectului prin Hristos" (I Corinteni 2, 16) despre care vorbeşte Sfântul Pavel. Conflictul ideologiilor secularizate, ca şi acela dintre oamenii singuratici nu are soluţie. El cere un al treilea partener de dialog, un Mângâietor şi Apărător, pentru ca "omul-pus-în-situaţie" să fie privit cu ochii lui Dumnezeu, sau, cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa, "cu ochii porumbelului".

Evanghelia este foarte limpede: "Eu, Lumină, am venit în lume, ca tot cel ce crede în Mine să nu rămînă în întuneric" (loan 12, 46). Iar dacă Hristos pleacă din lume, El îşi lasă Cuvântul în miezul istoriei (loan 12, 48). Cuvînt al vieţii, El nu este o doctrină imobilă, ci locul viu al unei Prezenţe. Iată de ce oricare mărturisitor al Evangheliei este în primul rând prezent şi actual, stînd în ascultarea lumii vizibile, dar interpretând-o în duhul celei invizibile; el asigură astfel convergenţa dintre viziunea lui Dumnezeu asupra istoriei şi aspiraţiile fireşti ale umanismului modern.

Martorul le spune tuturor: Împărăţia lui Dumnezeu este în mijlocul vostru; Dumnezeu este prezent în toate întâmplările lumii, numai voi nu ştiţi şi nu vedeţi nimic. Dumnezeu îi interpelează pe oameni în largul situaţiei lor istorice, ceea ce demonstrează contemporaneitatea lui lisus cu omul fiecărei epoci. Dumnezeu se adresează omului secolului XX din interiorul umanismului. Şi al valorilor sale.

Geniul lui Teilhard de Chardin constă în a fi descris istoria cosmosului ca pe o evoluţie orientată către om. Dacă omul nu mai este centrul astronomic al universului, el se află acum în vârful acestuia pentru că, prin om, evoluţia cosmosului devine conştientă de sine. Dacă Vechiul Testament se îndrepta către Mesia, după Cincizecime, timpul eclezial este orientat către acele novissima parusiale purtîndu-l pe om către desăvîrşirea noii creaturi – o noutate reală, căci Dumnezeu Însuşi se face nou — ecce Homo, Om absolut – fiind urmat de toată lumea.

Nu e vorba de a "cârpi" sau de a "drege" omul vechi. Omul nostru cel din afară se trece, cel dinăuntru se înnoieşte din zi în zi, spune Sfântul Pavel (II Corinteni 4, 16). Metamorfoza palingeneziei este radicală: "Omule, ia seama la ce eşti! Priveşte-ţi regeasca demnitate!" exclamă Sfântul Grigorie de Nyssa. "Ce este omul?" se întreabă Sfântul Pavel. "L-ai micşorat pe el cu puţin faţă de îngeri; cu mărire şi cu cinste l-ai încununat şi l-ai pus peste lucrurile mâinilor Tale" (Evrei 2, 7). În gândirea Părinţilor omul este – după chipul celor trei slujiri ale lui Hristos – rege, preot şi profet. "Rege datorită strunirii patimilor, preot pentru a-şi jertfi trupul, profet graţie cunoaşterii marilor mistere". Legea fundamentală a Evangheliei anunţă cu bucurie: "Cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi", căci "dacă cineva este în Hristos, este făptură nouă" (II Corinteni 5, 7). De aici înainte, ceea ce contează este "făptura cea nouă" (Galateni 6, 15). Scriptura se încheie cu această mărturie a Domnului: "Iată, noi le facem pe toate" (Apocalipsa 21, 5).

Prin măreţia mărturisitorilor şi a martirilor săi, creştinismul este mesianic, revoluţionar, exploziv. Evanghelia spune că, de vreme ce chipul lumii vechi trebuie adus la cele noi, Împărăţia se ia cu asalt.

## 3. SFINŢENIA NOUA DIMENSIUNE A OMULUI

Creatura cea nouă, omul cel nou – aceste expresii sînt sinonime ale sfinţeniei. "Voi toţi, cei chemaţi sfinţi", spune Sfântul Pavel. Sare a pământului şi lumină a lumii, sfinţii sunt farurile sau călăuzele omenirii. Aceşti martori, cînd strălucitori, cînd obscuri şi ascunşi, asumă deplin istoria. "Prieteni răniţi ai Mirelui", martirii sînt

“spicele de grâu secerate de regi pe care Domnul le-a pus în hambarele Împărăției”. Sfinții preiau mesajul martirilor pentru a ilumina lumea. Dar cum chemarea Evangheliei se adresează fiecărui om, Sfântul Pavel îi numeşte pe toți credincioşii “sfinți”.

Dacă aşa cum spune Origen, Biserica de după întrupare este “plină de Treime”, Biserica de după Cincizecime este plină de sfinți. Slujba Tuturor Sfinților ridică toate barierele: “Îi cânt pe prietenii Domnului meu, pentru ca oricine voieşte, să li se alăture”. Invitația este adresată fiecăruia: Sfîntul loan Hrisostom proclamă chemarea urbi et orbi spunînd că “norul martirilor ne iese în întîmpinare tuturor”.

Sfințenia devine o caracteristică a Bisericii: Unam sanctam. Iar comuniunea sfinților exprimă sfințenia lui Dumnezeu: “Pe chipul sfinților străluceşte Lumina Ta, Hristoase Dumnezeule”. Dar ce înseamnă sfințenia? Dacă toate cuvintele desemnează cele lumeşti, sfințenia nu are referință omenească. Sfințenia este specifică lui Dumnezeu. “Sfânt este Numele Său” spune Isaia (57, 15). Înțelepciunea, puterea, sau chiar dragostea au analogii în viața umană, dar sfințenia este prin excelență semnul alterității divine. “Tu solus Sanctus, numai Dumnezeu este sfânt” (Apocalipsa 15, 4). Pe de altă parte, porunca divină este foarte precisă: “Fiți sfinți, precum Eu sunt sfânt”; fiindcă este Sfântul absolut. Dumnezeu ne face sfinți făcîndu-ne să participăm la sfințenia Lui (Evrei 12, 20).

Aceasta este lucrarea ultimă a iubirii divine: “De acum nu vă mai numesc slugi [...], ci v-am numit pe voi prieteni” (loan 15, 14-15). Suntem în miezul noutății: atras de magnetul divin, omul este înscris pe orbita Infinitului. Dumnezeu îl ia pe om din lumea aceasta, dar îl repune în lume ca sfânt, ca receptacol al teofaniilor şi izvor al sanctității cosmice.

În ebraică etimologia cuvântului “sfințenie” sugerează, prin chiar rădăcina termenului, separația, dislocarea, apartenența totală la dumnezeire, sau alegerea pe care Dumnezeu o face în vederea unei vocații mundane precise. Imnul Sanctus, rostit de Isaia, suscită teroarea sacră şi dezvăluie distanța infinită care separă sfințenia transcendentă a lui Dumnezeu de “praful şi pulberea” omului (Geneză 18, 27). Prin taina Întrupării Dumnezeu transcende propria transcendență, iar umanitatea Sa îndumnezeită devine “consubstanțială”, imanentă şi accesibilă omului, plasîndu-l în “apropierea lui arzătoare”.

În Vechiul Testament, teofaniile marcau anumite zone privilegiate în care Dumnezeu se dezvăluia fulgerător; acelea erau nişte “locuri sfinte”, asemenea “rugului aprins” (Exod 3, 2). Dar, de la Cincizecime încoace, lumea întreagă este încredințată sfinților pentru ca “rugul aprins” să capete dimensiuni universale. “Tot pământul este al Meu”, spune Domnul. Odinioară, omul auzea porunca: “Scoate-ți încălțămintea din picioarele tale, că locul pe care calci este pământ sfânt” (Exod 3, 5); o porțiune de pământ era sfințită pentru că fusese atinsă de sfințenia divină. O veche întruchipare iconică a Sfântului loan Botezătorul marchează trecerea într-o nouă ordine: icoana îl arată pe Înainte-mergător păşind peste haosul absolut al pământului murdărit de păcat, dar pe unde trece, solul se transformă din nou în paradis. Icoana vrea să spună: „Pământule, fă-te iarăşi curat, căci picioarele care te colindă sunt sfinte.”

Un sfânt, un om înnoit, desfide obişnuitul şi vetustul, aşa încît noutatea lui le pare multora scandal şi nebunie. Pentru praxisul marxist, un sfânt este un om inutil, căci la ce ar putea el servi? Ori, tocmai această “inutilitate”, mai exact acesta disponibilitate totală față de Transcendent este cea care pune, într-o lume amnezică, întrebările vieții şi ale morții. Un sfânt, chiar şi cel mai izolat şi ascuns, “îmbrăcând goliciunea pustiului”, poartă pe umerii săi tot greul pământului şi noaptea păcatului, protejând astfel lumea de mânia lui Dumnezeu. Atunci când lumea râde, lacrimile sfântului pogoară peste oameni milostivirea divină. Înainte de a muri, un pustnic a rostit rugăciunea din urmă ca pe un amin menit să pecetluiască slujirea: “Fie ca toți să se mântuiască, iar pământul să cunoască izbăvirea…”. Intrând în “comuniunea păcatului”, sfinții îi trag pe toți păcătoşii către “comuniunea sfinților”.

Ceea ce în mod sigur îi scandalizează pe necredincioşi nu sunt atât sfinții, cât faptul înfricoşător că nu toți creştinii sunt sfinți. Leon Bloy spunea pe bună dreptate: “Nu există decît o singură tristețe şi anume că nu suntem cu toții sfinți”. La rîndul lui Peguy scrie: “Am avut sfinți şi sfinte de toate felurile, numai că acum ne trebuie un alt chip”. Simone Weil accentuează şi mai mult această nevoie de calitate cu totul specială: “Lumea de azi are trebuință de sfinți, de sfinți nemaivăzuți, de sfinți care să aibă geniu…”.

## 4. MARTORUL

Pentru a înțelege această exigență, trebuie să auzim din nou cuvântul lui Hristos transmis de Evanghelia Sfântului loan (13, 20). Cînd Hristos părăseşte această lume, ne lasă în schimb Biserica, ne lasă "trimisul" chemat să-i continue lucrarea mîntuitoare; atunci, El pronunță aceste cuvinte pline de sensuri teribile: "Cel care primeşte pe Cel pe care-l voi trimite Eu, pe Mine Mă primeşte; iar cine Mă primeşte pe Mine, primeşte pe Cel ce M-a trimis pe Mine". Vedem prea bine, destinul lumii, mântuirea sau pierzania ei, depind de atitudinea Bisericii, adică de atitudinea fiecărui creştin. Dacă lumea îl primeşte pe unul de-al nostru, ea intră în comuniune cu Cel ce ne-a trimis. Acest cuvânt te înfioară. Către ce măreție, şi către ce prezență deschisă fiecărui om ne cheamă acest cuvânt pentru ca lumea să-l primească? Vom putea oare înțelege ce gest a făcut Pavel refuzând mîntuirea proprie de dragul mântuirii poporului său? Mărturia şi sfințenia noastră sînt oare echivalente cu această dragoste mîntuitoare?

lisus le cere ucenicilor şi prietenilor săi să se veselească cu o bucurie intensă, ale cărei rațiuni stau dincolo de om, în simplul şi tulburătorul fapt al existenței lui Dumnezeu (loan 14, 28). Răsunetul primenit al chemării şi mântuirea lumii rezidă în această bucurie limpede a iubirii dezinteresate, care se dăruieşte pe de-a-ntregul şi fără rețineri. Nu atât pragmaticul şi utilitarul "te iubesc pentru a te mântui", ci declarația curată: "te mântuiesc pentru că te iubesc". Astfel, geniul nostru este chemat să descopere felul sau arta de a fi acceptat, ascultat şi primit de întreaga lume. Sfântul Pavel a descoperit această artă, de vreme ce spune: "Nu mai trăiesc eu, ci Hristos este Cel care trăieşte în mine" (Galateni 2, 20). Predicile nu mai ajung: ceasul istoriei ne indică ora la care nu mai trebuie doar să vorbim despre Hristos, pentru că ni se cere să devenim una cu Hristos, transformîndu-ne în tot atîtea sedii ale prezenței şi ale cuvântului Său.

## 5. UN SFÂNT DIN ZIUA DE AZI

Mulțimea caută neîncetat "semne şi minuni", însă Domnul spune: "Nu vor primi nimic". Un sfânt al zilelor noastre este un om ca toată lumea, dar ființa lui este o întrebare de viață şi de moarte adresată celorlalți. Aşa cum frumos spune Tauler: "Unii suferă martiriul de-a dreptul prin sabie, alții cunosc martiriul care îi încununează pe dinăuntru", în chip nevăzut. Alții mărturisesc acum cu riscul propriei vieți, mărturia lor fiind această tăcere grăitoare. Mai există unii chemați să mărturisească în fața opiniei publice şi a lumii, adică în fața redutabilei indiferențe a maselor. Kierkegaard spunea că întîia predică a unui preot ar trebui să fie şi ultima, ea reprezentînd un scandal în urma căruia preotul este aruncat la marginea societății "oamenilor de bine".

Ne trebuie sfinți care să ştie să scandalizeze, întrupând nebunia lui Dumnezeu pentru a evidenția, de pildă, prostia cosmonauților marxişti plecați să-i caute pe Dumnezeu şi pe îngeri printre galaxii.

Un om nou nu e deloc un supraom sau un taumaturg. El este despuiat de orice "legendă", dar reprezintă mai mult decît o legendă: un asemenea om este actual, întrucît mărturiseşte că Împărăția îi este deja deschisă. Totuşi, avertismentul Evangheliei: "Cine are urechi de auzit, să audă!" – rămâne valabil. Spre deosebire de imaginile vedetelor şi de portretele Şefilor de Stat tămâiați pretutindeni, sfântul este umil, asemenea tuturor, dar privirea, cuvântul şi faptele sale "traduc în ceruri" grijile omeneşti şi coboară pe pământ surâsul Tatălui.

## 6. SFÂNTUL ŞI NATURA LUMII

Creştinii – spunea Sfântul Pavel – "Îl preaslăvesc pe Dumnezeu în trupul lor" (I Corinteni 6, 11-20): "Ori de mâncați, ori de beți, ori altceva faceți, toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți" (I Corinteni 10, 31). Există aşadar un nou tip, s-ar putea spune un "stil evanghelic" de a face chiar şi lucrurile zilnice cele mai obişnuite. Țăranul de pe câmp, savantul care studiază structura atomului îşi pot purifica gesturile şi privirile prin rugăciune, căci materia cu care au de-a face este şi ea "făptură nouă"; şi aşa este datorită atitudinii schimbate a omului, "pentru că şi făptura însăşi se va izbăvi din robia stricaciunii, ca să fie părtaşă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu" (Romani 8, 18-23). Aşteptare anxioasă a naturii care se întinde, asemenea unei priviri, de jos în sus, "precum sunt ochii slujnicei la mâinile stăpânului ei" (Psalm 122, 2). Suferința naturii nu este durerea unei agonii, ci aceea a unei naşteri.

Hristos a înlăturat cele trei bariere: a naturii sclerozate, a păcatului şi a morții; El a preschimbat stavila în "trecere" pascală, "prefăcînd moartea în somn al privegherii şi trezindu-i pe cei vii". Elementele naturale îşi

păstrează aparența, dar sfințenia oprește ciclul lor steril, îndreptîndu-le către scopul pe care Dumnezeu l-a fixat fiecăreia dintre creaturile Sale. Parabola biblică – mashal – ne introduce admirabil în lumea înnoită a lui Dumnezeu: semănătorul miroase a pământ reavăn, femeia pune drojdia în aluat; alteori întîlnim bobul de grîu, vița de vie sau smochinul. Lumea sensibilă ne inițiază în cele mai adânci mistere ale creației divine. Folosind lucrurile acestei lumi şi arătîndu-le destinația, Liturghia operează o de-profanare, o de-vulgarizare a ființei cosmice. Prin irumperea puterilor transcendente, liturghia "străpunge" opacitatea lumii închise învățîndu-ne că toate au o finalitate liturgică: pămîntul primește trupul Domnului, piatra astupă taina mormântului Său înainte de a fi răsturnată îngeri în fața mironosițelor, lemnul Crucii devine Arbore al Vieții, ziua ne aminteşte lumina Schimbării la Față a Domnului, grîul şi vinul converg în sfințirea darurilor euharistice "spre vindecarea trupului şi a sufletului", măslinul produce uleiul mirungerii, iar apa izvorăşte din baptisterii, pregătită fiind pentru lavacrum – baia regeneratoare a vieții veşnice. Toate ne vorbesc despre Întrupare, şi totul se desăvîrşeşte în Domnul. Liturghia integrează acțiunile cele mai elementare ale vieții: a mânca, a bea, te spăla, a vorbi, a face, a te împărtăşi, a trăi şi în sfârşit a muri pentru Înviere. Ea restituie acestor acțiuni sensul şi adevărata lor destinație: aceea de a fi pietre din Templul cosmic al slavei lui Dumnezeu. Psalmii descriu un fel de dans sacru în care "munții tresaltă ca berbecii, iar colinele se mlădie precum mieii": e aspirația secretă a oricărei ființe ) rnice să-şi cîâte Creatorul.

Sfântul Ambrozie le arată catehumenilor pericolul de a disprețui sfintele taine, sub pretextul că ele se folosesc de o materie obişnuită. În realitate, lucrările dumnezeieşti nu sunt perceptibile, ci doar „însemnate în sfera vizibilului". Pentru Părinți, Biserica este noul paradis în care Duhul Sfânt face din sfintele Taine nişte "arbori ai vieții" şi unde stăpînirea sfinților asupra cosmosului este în chip misterios restaurată. Prin Taine, vechea natură se eliberează şi, umbrită de Duh, se pregăteşte pentru o nouă germinație, adică pentru renaşterea Împărăției ca "pământ nou", aşa după cum tot ea născuse – în Fecioara Maria – firea Noului Adam.

## 7. SFÂNTUL PRINTRE OAMENI

Părinții ne spun că monahii sunt pur şi simplu cei care iau în serios mântuirea lumii, care merg până la capătul credinței, bine ştiind că aceasta este capabilă, aşa cum spune Evanghelia, să mute munții. După aceiaşi Părinți, orice credincios poate deveni un "monah interiorizat" care – fie că este căsătorit sau celibatar – găseşte echivalentul exact al voturilor monahale în toate împrejurările vieții sale personale. În acest caz, simpla lui existență, prezența lui singură, dar deplină, reprezintă deja un scandal pentru conformismul unei lumi aşezate, constituind o mărturie care izbăveşte de plictisul şi mediocritatea vieții curente. În Rusia comunistă, un adevărat credincios este un surâs al lui Dumnezeu, o gură de aer curat în ambianța de plictis creată de atâția doctrinari fanatici.

Un om înnoit este, înainte de orice, un om rugăciunii, o ființă liturgică: omul care cîntă Sanctus, cel care îşi rezumă viața prin cuvîntul Psalmistului: "Îl preaslăvesc pe Dumnezeu atît cât sunt viu". În contextul ateismului de stat, episcopul rus i-a îndemnat de curând pe credincioşii care nu pot avea o viață liturgică regulată să devină ei înşişi biserici, prelungind liturghia în viața lor zilnică; ei trebuie să-şi transforme existența în slujire, să arate celor necredincioşi un chip luminat de surâsul liturgic şi să asculte tăcerea Cuvântului pentru a-L face mai puternic decît vorbele compromise.

O asemenea prezență "liturgică" sfințeşte orice parte a lumii şi contribuie la adevărata pace, despre care vorbeşte Evanghelia. Rugăciunea unui asemenea om înnoit se răsfrânge peste ziua de mâine, peste fructele pământului, peste efortul savantului şi peste osteneala fiecărui om. În uriaşa catedrală care este universul lui Dumnezeu, omul – preot al vieții sale, muncitor sau învățat – face din întreaga omenire o ofrandă, o doxologie, un cântec. Astăzi, când în Rusia sovietică persecuțiile se înăspresc, într-un climat de tăcere martirică, o splendidă şi surprinzătoare rugăciune circulă printre credincioşi, chemîndu-i să-L "mângâie pe Duhul Sfânt" prin dragostea şi lepădarea lor de sine: "Miluieşte-ne pe noi, binecuvintează-ne laolaltă, pe noi, tîlharii şi samaritenii, pe cei ce ne prăbuşim în cale şi pe preoții care trec nepăsători, pe toți cei asemenea nouă, călăi şi victime, pe cei care blesteamă şi pe cei blestemați, pe cei care ți se împotrivesc şi pe cei care se închină în fața iubirii Tale. Adună-ne pe toți în Tine, Părinte Drept şi Sfânt…"

Părinții Bisericii spun că orice credincios este, în felul său, un "bărbat apostolic". Credința lui corespunde textului de la sfîrşitul Evangheliei după Marcu, aparținând "celui care calcă peste şerpi, vindecă orice boală, mută munții şi învie morții dacă aceasta este voia lui Dumnezeu" (Marcu 16, 17-18). Doar să trăiască cu

simplitate plenitudinea credinței și să nu se îndepărteze de la ținta sa. Da! Trebuie spus și iarăși spus fără încetare, că această vocație nu este expresia unui romantism mistic, ci ascultare față de cel mai direct și realist înțeles al Evangheliei. Și nu e vorba nici de marii sfinți, nici de aleșii speciali. Toate aceste fapte amintind măreția unor minuni stau la îndemîna credinței noastre, iar chemarea h Dumnezeu – a cărei putere sporește prin slăbiciunea noastră – se adresează fiecăruia dintre noi. A deveni alt om depinde de hotărîrea imediată și fermă a spiritului nostru, de credința noastră care spune cu smerită simplitate DA, urmându-L cu voioșie pe Hristos: abia atunci, totul va fi posibil și se vor putea face minuni.

E vorba despre o atitudine de liniște cucernică, de smerenie, dar și de tandrețe pasionată. Niște asceți atît de severi precum sfinții Isaac Sirul și loan Scărarul, spuneau că trebuie să-L iubești pe Dumnezeu așa cum îți iubești logodnica; pentru Kierkegaard, "trebuie să citim Biblia așa cum un tânăr citește scrisoarea de la iubita lui, bucurându-se la gândul că aceasta este scrisă pentru el". E normal deci să te îndrăgostești de creația lui Dumnezeu să descifrezi sensul divin, dincolo de absurditatea aparentă a istoriei; e normal să te transformi în lumină, să fii revelație și profeție.

Minunat de existența lui Dumnezeu, omul o nou este întrucâtva atins de nebunia despre care vorbește Sfântul Pavel, o stare concretizată în umorul "nebunilor pentru Hristos" – singurul capabil să dizolve apăsătoarea seriozitate a doctrinarilor. Dostoievski spunea că lumea riscă să piară nu din cauza războaielor, ci din plictiseală: diavolul iese din-tr-un căscat mare cît lumea…

Omul cel nou este, de asemenea, cel pe care credința îl eliberează de "marea spaimă a secolului al XX-lea": teaama de bombe, teama de cance, frica de moarte. E un om a cărui credință este mereu un mod de a iubi lumea si de a-L urma pe Domnul până la pogorârea Iui în iad.  Dumnezeu lasă deoparte logica lui proprie, căreia îi adaugă – fără  logica lui proprie, căreia îi adaugă – fără a contraria Dreptatea – o dimensiune nouă, iar noi trebuie să păstrăm intact secretul ultim al condescendenței Sale. A fi alt om înseamnă a-L  anunța toată viața pe Cel care vine, aflându-Se deja în sinea vestitorului Său. Înseamnă să fii, așa cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa, plin de "beția sobră" care te îndeamnă să spui oncărui trecător, "Vino și bea". Omul înnnoit este cel care cântă, împreună cu Sfântul loan Scărarul: "Dragostea Ta mi-a rănit sufletul, iar inima mea e pârjolită de flăcări; merg înainte slăvindu-Te…"

Creștinismul – religie a noutății absolute – este exploziv. În împărăția Cezarului ni se cere să găsim Împărăția lui Dumnezeu, iar Evanghelia vorbește despre violența celor care iau cu asalt cerurile. Unul dintre semnele cele mai sigure ale apropierii Împărăției este unitatea lumii creștine. Această unitate a constituit dorința, rugăciunea și îndîrjirea arzătoare a patriarhului Athenagoras în timpul providențialei sale întâlniri cu papa Paul al Vl-lea, survenită la Ierusalim, în ianuarie 1964. Trebuie să medităm la cuvintele lor despre "acea iubire fraternă în stare să afle noi chipuri de manifestare", dat fiind că "lumea creștină a trăit în bezna despărțirii, iar ochii credincioșilor s-au săturat să sfredelească întunericul". Minunea nu poate veni decât de la Dumnezeu, însă depinde de transparența sincerității și de curăția inimii noastre.

Icoană a tuturor perfecțiunilor, lisus Hristos este singurul Episcop suprem, dar și singurul laic suprem, de vreme ce El este Sfântul, adică omul cel nou prin excelență. Iată de ce rugăciunea Sa împărătească perpetuează dorința tuturor sfinților: aceea de a preaslăvi într-un suflet Sfânta Treime și de a-i reuni pe toți oamenii în jurul unui singur Potir euharistic. Filantropia divină e dornică să împartă cu noi această bucurie care nu mai aparține acestei lumi, fiindcă inaugurează Ospățul împărătesc. În miezul existenței, acolo unde are loc întîlnirea frontală cu Cel-ce-vine, omul ia chipul lăuntric pe care i-l dă veșnicia divină. Ajuns pe treapta de sus a dorințelor, el nu poate decît să repete magnificul gând al lui Evagrie, care descrie astfel pe "omul Zilei a opta":

"El este rupt de toate și unit cu toate,
Nepătimitor dar plin de regească simțire,
Îndumnezeit, dar crezîndu-se pe sine pleavă a
lumii.
Și fericit mai presus de orice,
Dumnezeiește de fericit…"

# IV. Stareț și părinte duhovnicesc

Capitolul IV – Iubirea nebuna a lui Dumnezeu

“Şi tată al vostru să nu numiți pe pământ, că Tatăl vostru Unul este, Cel din ceruri” spuneDomnul (Matei 23, 9). Totuşi, încă de la începuturile creştinismului, găsim în Răsărit nume precum părinte duhovnicesc”, “părinte”, sau stareț (geron). Evoluția cuvântului semitic avva este surprinzătoare. El va trece în toate limbile lumii creştine, primind însă o semnificație cu totul nouă în raport cu cea din Vechiul Testament. Noutatea constă în descoperirea Sfintei Treimi. În rugăciunea Iui Iisus, „Avva, Părinte” (Marcu 14, 36) exprimă un grad de intimitate de neconceput pentru rugăciunea iudaică. Noul Testament descoperă iubirea Tatălui către Fiul, iubire care manifestă paternitatea Lui tuturor oamenilor. De aceea ne învață Mântuitorul să spunem “Tatăl nostru”.

După Scrisoarea către Diognet (10, 1) catehumenii învățau mai întâi să-şi cunoască – prin Duhul Sfânt şi Fiul – Tatăl ceresc, Avva, Părintele, Sfântul Chiril al Alexandriei (Thesaurus) ne învață că odată cu Hristos relația Stăpîn-sclav este înlocuită de misterul relației dintre Tată şi Fiu. În această lumină trinitară trebuie să înțelegem şi cuvântul Evangheliei: practica “paternității spirituale” este omagiul nostru către rudenia de sus a Domnului şi către diferitele ei forme la care omul poate participa. Viața coptică a Sfântului Pahomie spune că acesta le era ucenicilor săi “Părinte în Dumnezeu”. Acesta este sensul cuvintelor Sfântului loan, care foloseşte formula “copilaşii mei” (I loan 2) sau celor ale Sfântului Pavel care pomeneşte de “durerile facerii” (Galateni 4, 19). Fecunditatea spirituală este legată de Cruce. În Apophtegmata, avva Longin transmite mesajul Părinților: “Dă-ți sângele ca să primeşti Duhul”. Episcopul Ignatie Brianhaninov vede în paternitate “un sacrament al înfierii”. De aceea, un “părinte duhovnicesc” nu este niciodată un maestru care predă, ci o persoană care naşte pe cineva, după modelul Tatălui Ceresc. Arta paternității spirituale nu se învață ca o ştiință la şcoală. Genealogia Părinților neptici evocă transmiterea harismei lor, folosind verbul “a zămisli”…

Trebuie să reținem titlul de “Părinte al Bisericii” acordat marilor doctori şi teologi care sînt învățătorii Bisericii atît în ansamblu, cît şi pe planul adevărului doctrinar şi dogmatic.

În ceea ce priveşte “părintele”, înțeles ca relație personală, dispunem de două tradiții. Una merge pînă la Sfântul Ignatie al Antiohiei (Epistola către Magnezieni 3, 1) şi reprezintă “paternitatea funcțională”: orice episcop sau preot este numit “părinte în virtutea sacerdoțiului său. Ei botează, lucrează la înfierea divină prin Sfintele Taine şi exercită virtutea pastorală inerentă preoției.

Cea de-a doua tradiție merge până la Părinții Deşertului. Paternitatea acestora nu ține de nici o funcțiune sacerdotală. Sfântul Antonie, întemeietorul monahismului, era un simplu laic. În pustie eşti “părinte” printr-o alegere divină, printr-un dar al Duhului Sfiât, atunci cînd ai primit condiția unui “theodidact”, luminat direct de Dumnezeu. Nici vîrsta, nici poziția nu joacă vreun rol. Apophtegmata povestesc: “Într-o zi, avva Moise i-a spus fratelui Zaharia: «Spune-mi ce trebuie să fac?». La auzul acestor cuvinte, acela a căzut la picioarele bătrînului, spunînd: «Pe mine mă întrebi, Părinte?». Bătrânul i-a răspuns: «Crede-mă, Zaharia, am văzut Duhul Sfânt coborîndu-Se peste tine şi de atunci sunt nevoit a-ți pune întrebări»…”.

Apophtegmata Patrum descriu această paternitate harismatică; cei înduhovniciți sînt în asemenea măsură “părinți” sau “avva”, încât colecția faptelor lor se va numi întotdeauna Pateric. Chiar şi episcopii veneau să ceară ajutor şi sfat de la aceşti oameni simpli, călugări sau laici, care fuseseră însă aleşi şi călăuziți direct de Sfântul Duh. Întrucît poporul îi credea fără cusur, ei exercitau o slujire harismatică, în interiorul magisteriului curent al episcopilor.

Principala condiție pusă unui “părinte duhovnicesc este să fi devenit el însuşi un “om duhovnicesc”, pneumatikos. Sfântul Simeon Noul Teolog o spune: “Cel care nu s-a născut (în duh) nu e capabil să nască fii duhovniceşti”. Tot el adaugă: „Pentru a dărui Duhul Sfânt, trebuie mai întâi să-l primeşti”. El se referă la Cuvântul Domnului: „Fiindcă nu voi sunteți care vorbiți, ci Duhul Tatălui vostru Care grăieşte întru voi” (Matei 10, 20); un părinte duhovnicesc este un confident şi un organ al Duhului Sfânt. Dar pentru a fi ce este, – “doctore, vindecă-te mai întâi pe tine” – el trebuie să vindece disjuncția dintre funcția axiologică a inimii şi funcția gnoseologică a intelectului. Isihasmul este cel care restabileşte, mai întîi de toate, integritatea ființei umane: „Fă în aşa fel încât spiritul sau inteligența (nous) să se coboare în inimă”. Inima străluminată de inteligență şi inteligența călăuzită de erosul divin se deschid către Duh, dovedind că “paternitatea spirituală” nu

este o slujire doctrinară, ci una legată de ființă şi de existență. Palama insistă aici, spunînd: “Cucernicia noastră nu stă în vorbe, ci în realități”.

Prima dintre harismele unui părinte este iubirea, manifestată în chip sigur printr-un martiriu – văzut sau nevăzut. Orice asceză lipsită de dragoste – spun duhovnicii – orice asceză lipsită de “sacramentul frăției” este deşartă”. Sfântul Isaac Sirul (Sentințe) spune ucenicului său: “Iată, frate, porunca pe care ți-o dau: fie ca milostivirea să-ți încline neîncetat balanța, pînă cînd vei simți tu însuți milostivirea lui Dumnezeu față de lumea aceasta. Şi iarăşi: pe când Sfântul Paisie cel Mare se ruga pentru ucenicul său, care se lepădase de Hristos, Domnul i S-a arătat, spunându-i: “Pentru cine te rogi, Paisie? Nu ştii că acela s-a lepădat de Mine?”. Dar cum sfântul simțea tot mai multă milă şi se ruga mai departe pentru ucenic, Domnul i-a zis: „Paisie, prin dragostea ta te-ai făcut una cu Mine”. Un om înduhovnicit, spune sfântul Grigorie de Nazianz (Oratio 4, Contra Julianum, 1) este depozitarul “filantropiei divine”, iar „inima lui se aprinde de iubire pentru făptură^ aceasta este “tandrețea ontologică” şi iubirea cosmică a sfinților. După 40 de ani petrecuți în deşert, un pustnic spunea: “Soarele nu m-a văzut niciodată mâncând”, la care un altul corectează imediat: “În ce mă priveşte, pe mine nu m-a văzut niciodată mânios”. Avva Pimen nu admite pedepsele şi arată o tandrețe maternă: “Cînd văd la slujbă vreun frate care ațipeşte, îi aşez capul pe genunchi şi-l las să se odihnească” (Apophtegmata).

Darul “rugăciunii înfocate”, grație căruia sentimentul propriei existențe, te trimite cu gângul la viața Sfântului Antonie. El s-a rugat trei zile şi trei nopți, pînă când diavolii s-au prăvălit în fața lui Dumnezeu, implorându-L să-l scoale pe Sfânt din rugăciune, întrucât flacăra din el devenise insuportabilă, periclitând temeliile demonice ale acestei lumi. “De vrei să fii desăvîrşit, fă din tine o flacără”, spunea avva losif care, atunci cînd se ridica şi întindea mâinile spre cer, părea să țină în ele zece lumânări aprinse.

La fel se întâmplă cu darul profeției, înțeles ca descifrare a planului lui Dumnezeu în anumite cazuri precise: scrutarea inimilor şi a gândurilor tainice, deosebirea duhurilor şi clarviziunea. Vechii stareți citeau în suflete, cunoşteau cuprinsul unei scrisori fără să o deschidă, dar dezghiocau mai cu seamă inimile. Cu mult înaintea descoperirilor psihologiei abisale, ei practicau arta extraordinară de a pătrunde în subconştient: “Multe patimi se ascund în suflet şi sunt cu totul trecute cu vederea, pînă când ispita le dezvăluie”; sau: “cine îşi arată gîndurile se vindecă, iar cine şi le ascunde se îmbolnăveşte”. “Deosebeşte-ți gândurile şi întreabă un părinte care le poate discerne”…

În slujirea lor, Părinții depăşesc în mod limpede toate formele definite. Atunci cînd vine spre oameni, Sfântul Serafim din Sarov, care primise Duhul Sfânt, abandonează cele ale pustniciei stilite, trecând dincolo de monahism. El nu mai este un calugăr retras, nici un om care trăieşte în lume; este şi una şi alta, dar şi depăşirea celor două, adică discipol, martor şi confident al Sfântului Duh. “Dacă amândoi Îl iubesc pe Dumnezeu din adîncul inimii, atît călugărul cît şi mireanul – spunea el -vor putea, cu voia lui Dumnezeu, să mute munții şi să învie morții…”.

Acea temută philautia – amorul propriu – îl închide pe om în el însuşi. Ca să scape de ea – ca şi de stăpânirea pasionalității şi autosuficienței – orice novice trece prin proba ascultării, pe care Părinții o exemplifică personal şi o susțin prin rugăciuni neâncetate. loan Scărarul formulează o sentință destul de paradoxală: “Ascultarea este îndepărtarea discernământului prin supra-abundența discernământului…” (Scara paradisului, 4). Aici, “ascultarea” înseamnă convingere conştientă. Căutarea unei autorități şi a ascultării formale este o ispită. Ca şi adevărul, paternitatea nu are un criteriu formal. După avva Antonie, un stareț este părinte atunci când “judecă potrivit Duhului Sfânt ce Se află în el”. Nimic nu vine de la sine; când un frate îi spune lui Antonie: “Roagă-te pentru mine”, Antonie răspunde: “Nici eu şi nici Dumnezeu nu vom avea milă de tine dacă nu te însingurezi cu osebire în rugăciune” (Apophtegmata).

Ultimul cuvânt al înfierii duhovniceşti se situează dincolo de ascultare. Ucenicul trebuie să asculte şi să se supună, asemenea celui care ÎI ascultă pe Hristos pentru a ajunge la “chipul de rob” al lui Hristos (Teodor Studitul, Epist. 43). Supunerea este propedeutică, inițiere progresivă în pacea de origine divină: „Efectul isihiei este nepăsarea față de toate lucrurile” (loan Scărarul, Scara paradisului, 27). Depăşirea ascultării, care operează deplina înlocuire a voinței proprii cu voința lui Dumnezeu, te conduce la esența paternității spirituale: singura ei rațiune de a fi este aceea de a converti sclavia în libertatea de care se bucură copiii lui Dumnezeu.

De aceea Părinții insistă asupra pericolului de a căuta un ajutor pur omenesc. Sfântul Vasile ne sfătuieşte să căutăm un "prieten al lui Dumnezeu", în care ai certitudinea că Dumnezeu vorbeşte. Cu cât autoritatea unui părinte este mai mare, cu atât va fi el mai şters. Un ucenic numeşte corect scopul căutărilor sale: Părinte, încredințează-mi ceea ce-ți şopteşte Duhul Sfânt, pentru ca sufletul meu să se vindece"; "spune-mi un singur cuvânt – rhema – pentru ca sufletul meu să trăiască din el": cuvânt paracletic, de viață făcător. Sfântul Serafim precizează: "Renunț cu totul la voința mea şi la propria mea cunoaştere a sufletelor, pentru a auzi sfaturile Duhului…".

"Un părinte – spune avva Pimen – îți pune sufletul în contact direct cu Dumnezeu" şi te sfătuieşte: „Nu porunci nicicînd, fii tuturora pildă, iar nu legiuitor". Aici călătorim în Dumnezeu, şi nu printre reguli. În cazul unui părinte, totala jertfă de sine se explică prin teama de a nu ştirbi integritatea persoanei umane. Un tânăr căuta un stareț pentru a se instrui pe drumul desăvârşirii, însă bătrânul nu scotea nici un cuvânt. Tânărul îl întreabă de ce tace. "Sunt eu vreun egumen ca să-ți poruncesc? Nu-ți voi cere nimic. Fă şi tu, dacă vrei, ceea ce mă vezi pe mine făcând". De atunci, ucenicul a urmat în toate cele pe stareț, căpătând simțul liniştirii şi al liberei ascultări.

Un părinte duhovnicesc nu este niciodată un "director de conştiință". El nu dă naştere propriului său fiu, ci unui copil al lui Dumnezeu matur şi liber. Amîndoi se înscriu împreună la şcoala adevărului. Ucenicul primeşte harisma trezviei duhovniceşti, iar părintele pe aceea de a fi organ al Duhului Sfânt. Orice ascultare este ascultare față de voința Tatălui Ceresc, prin participarea la faptele de ascultare împlinite de Hristos.

Teognost le spune celor încercați în arta smereniei: "Cel care s-a supus, care a obținut ascultarea duhovnicească şi şi-a supus trupul spiritului nu are nevoie să mai asculte de vreun om. Ca un ascultător adevărat, el se supune Cuvântului şi Legii lui Dumnezeu" (Filocalia). Mai mult: "Cine doreşte să locuiască pustiul (adâncimea interiorității) nu trebuie să aibă nevoia de a fi învățat, ci trebuie să fie el însuşi doctor, fiindcă altfel va pătimi…" (Vita Patrum VII, 19, 6). Acest nivel aparține celor puternici. De aceea, sfatul spune ce e decisiv: nici o ascultare față de cele omeneşti, nici o idolatrizare a Părintelui, fie el chiar sfânt. Toată truda starețului constă în dorința de a-şi aduce fiul duhovnicesc în situația unui sclav eliberat, care se prosternează înaintea feței lui Dumnezeu. Adevărata ascultare răstigneşte voia proprie pentru a învia libertatea supremă: cea a sufletului care ascultă Duhul.

Testamentul Părinților către epoca noastră cere inimii omului să se înalțe impetuos, pentru a se apropia de inima lui Dumnezeu. "În cazul celor care au devenit fii ai luminii şi copii ai zilei ce va să vină, spune Sfântul Simeon, ziua Domnului nu va mai veni, devreme ce ei sunt întotdeauna cu Dumnezeu şi în Dumnezeu". "Cel care se roagă necontenit învăluie totul în rugăciune, aşa încît nu mai are datoria de a-L lăuda pe Dumnezeu de şapte ori într-o zi" (Filocalia).

Sfințenia oamenilor Zilei a Opta este creatoare de îndrăzneală: "Lumina dinlăuntrul unui fiu al luminii străluceşte peste întreaga lume" (Evanghelia după Toma, logia 23).

# V. De la moarte la viață

*Capitolul V – Iubirea nebuna a lui Dumnezeu*

### 1. MOARTEA

Liniştea morților îi apasă pe cei vii. Pe de altă parte, după Hristos, moartea se încreştinează; ea nu mai este o intrusă, ci marea inițiatoare. "Stăpînă a spaimelor", cum zice Iov, moartea opreşte profanările şi uitările curente, izbindu-ne ca un eveniment ireversibil. Ea nu există prin ea însăşi, căci nu viața este un fenomen al morții, ci moartea este un fenomen provizoriu al vieții. Precum negația este posterioară afirmației, moartea este un fenomen secundar, prin definiție parazitar. După ruptura echilibrului inițial, moartea devine destinul "natural" al "muritorilor" (cu toate că se împotriveşte naturii) provocînd de aceea angoasa celor ce mor. Amploarea răului se calculează prin tăria antidotului. Rana e aşa de adîncă şi răul atât de virulent încât necesită o terapie într-adevăr dumnezeiască, antrenând tragismul morții lui Dumnezeu şi, prin urmare, propria noastră trecere prin purificarea morții, întrupurea Cuvântului anunță deja Învierea. Cuvântul se împreunează cu natura "moartă" pentru a o vindeca şi pentru a-i da viață. "El a luat un trup muritor pentru ca, suferind El însuşi în acest trup, să-

l nimicească pe Stăpânul morții". El "s-a apropiat de moarte cunoscând starea trupului neânsuflețit, pentru a da firii începătura învierii". El "a distrus puterea mortalității".

Biblia nu vorbeşte niciodată despre o mortalitate firească Învierea pomenită în Evanghelii nu este deloc supraviețuirea sufletului, şi pătrunderea energiilor vitale ale Duhului divin în cuprinsul ființei umane. Crezul mărturiseşte: "Aştept învierea morților" şi cred în "viața veacului ce va să fie". Sfinții trăiesc moartea cu bucurie, veselindu-se la gândul naşterii în lumea lui Dumnezeu. Sfântul Serafim din Sarov împărtăşea arta de a "muri fericit". De aceea, el adresa tuturor acest salut pascal: "Bucuria mea, Hristos a înviat": sub domnia vieții, moartea este inexistentă. Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, moartea este un lucru bun, ca şi în această surprinzătoare viziune a Sfântului Pavel: "fie viața, fie moartea… toate sunt ale voastre" (I Corinteni 3, 22), căci ambele sunt în egală măsură darurile lui Dumnezeu către om.

Atunci când o asumă pe deplin, omul este preotul propriei morți, fiind egal cu ceea ce face din moartea sa. Taina Maslului introduce acest sacerdoțiu final, dăruieşte "ungerea voioşiei", suscită înălțarea inimii deasupra trupului aflat în agonie. Diadoh notează că bolile țin locul martiriului. Atunci cînd, aflându-se în fața călăului care întruchipează moartea, omul o poate chema pe "sora noastră moartea" şi, spunând Crezul, el trăieşte anticipat certitudinea de a fi trecut de la moarte la viață. Marii oameni duhovniceşti dormeau în sicriu ca într-un pat de nuntă şi dovedeau o fraternă intimitate cu moartea care nu era pentru ei decât o ultimă trecere pascală. Dacă înțelepciunea platonică te învață arta de a muri, numai credința creştină îți arată cum se moare întru înviere. Într-adevăr, moartea intervine în timp, situându-se aşadar în spatele nostru; înaintea noastră se află ceea ce am trăit deja prin Botez: "mica înviere" şi prin Euharistie: viața veşnică. "Cel ce ascultă cuvântul Meu [...] are viață veşnică şi la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață" (loan 5, 25 şi Coloseni 2, 12).

## 2. TRECEREA PURIFICATOARE ŞI AŞTEPTAREA CELOR CEREŞTI

În termeni liturgici moartea este numită "adormire": o parte a ființei umane adoarme – e vorba de facultățile psihice legate de trup – iar o altă parte (facultățile psihice legate de spirit) rămâne conştientă. Destule pasaje din Noul Testament arată limpede că morții posedă o conştiință deplină. Trecînd prin moarte, viața continuă şi justifică astfel rugăciunea liturgică pentru cei morți. Dacă existența dintre moarte şi Judecata de Apoi se poate numi "purgatoriu", acesta nu este un loc, ci o stare intermediară.

Răsăritul nu vede purificarea postumă ca pe o pedeapsă de ispăşit, ci ca pe un destin asumat şi trăit integral, cu speranța unei restaurări finale. Datorită receptivității ei, aşteptarea trăită de "adunarea" celor dispăruți este creatoare. Când au loc, rugăciunile celor vii, slujbele Bisericii şi lucrarea mijlocitoare a îngerilor continuă lucrarea mîntuitoare a Domnului. Nu atât greşeala este îndreptată, cât natura este cea care se restaurează, regăsindu-şi integritatea şi "sănătatea" avute în sânul Împărății. Aşa se explică imaginea obişnuită a trecerii morților prin "vămile cereşti", trecere în urma căreia demonii primesc ce le aparține, iar sufletul eliberat ajunge la Hristos. Nu e vorba de chinuri şi flăcări, ci de o lămurire a murdăriilor care desfigurează sufletul.

În ebraică, cuvîntul "veşnicie" vine de la verbul alam, "a ascunde". Dumnezeu a învăluit în beznă destinul de dincolo de mormînt şi nimeni nu poate viola secretul divin. Totuşi, gîndirea patristică afirmă clar că timpul dintre moarte şi Judecata de Apoi nu este gol, pentru că în acel interval, aşa cum spune Sfântul Irineu, sufletele "se coc". Sfântul Ambrozie vorbeşte despre "locul ceresc" unde se adună sufletele. Conform tradiției, acesta ar fi "al treilea cer" de care vorbeşte Sfântul Pavel, cerul "cuvintelor de nespus" (II Corinteni 12, 2-4). Evident, nu e vorba de nişte noțiuni spațiale. Avem de a face cu un limbaj simbolic, deci prin excelență misterios. Împrejurimile Împărății nu sunt nişte locuri, ci nişte stări, adică nişte lumi spirituale. După Sfântul Grigorie de Nyssa, sufletele ajung în lumea inteligibilă, în cetatea ierarhiilor îngereşti de deasupra cerului, deci dincolo de dimensiunile cunoscute. Acesta este Raiul devenit pardoseală a Împărății şi numit de asemenea "sânul lui Avraam" sau "loc luminat, loc cu verdeață, loc de odihnă". Acest urcuş eliberează de povara răului, iar sufletele purificate urcă dintr-un locaş în altul (Ambrozie spune: mansiones), dintr-o stare în alta, inițiindu-se treptat în taina transcendenței şi apropiindu-se de Tronul Mielului. Ca la început, sufletele şi îngerii se împărtăşesc şi, cântând "Sanctus", urcă împreună treptele "Casei Celui Veşnic". Acolo este sanctuarul în care pătrunde Domnul (Evrei 9, 24), unde "prietenii răniți ai Mirelui" – martirii şi sfinții – se reunesc în Communio sanctorum, în jurul inimii iubitoare a Dumnezeului făcut Om. Şi tot acolo, duhurile dezbrăcate de carne se îmbracă cu mantia prezenței lui Hristos, al cărui trup preaslăvit şi prealuminos protejează goliciunea sufletelor. Acolo simțurile înduhovnicite primesc cele cereşti.

Împreună-rugătoare cu Biserica, această veghe activă se îmbracă în "visonul curat" închipuind faptele cele drepte ale sfinților (Apocalipsa 14, 13; 19, 8). Cuvîntul: "Eu dorm, dar inima mea priveghează" (Ct. 5, 2) desemnează somnul vigilent al "învierii mici", pentru că, deşi străbat vămile, sufletele aşteaptă încă "Ziua Domnului". Acesta este misterul Trupului întreg, al "snopului de grâu secerat", căci "un singur trup aşteaptă fericirea deplină", iar sânul Tatălui nu se deschide decât pentru asemenea fericire. Privirea tuturor se îndreaptă spre constituirea acelui Totus Christus, veghe eshatologică finalizată prin destinul unic al Omului restaurat în Hristos.

## 3. SFÂRŞITUL LUMII

"Chipul acestei lumi trece", dar "cel ce face voia lui Dumnezeu rămâne în veac" (I Corinteni 7, 31; I loan 2, 17). Unele trec, altele rămân. Imaginea apocaliptică descrie focul care plămădeşte şi curăță materia, dar aceasta este depăşirea unei limite. Un hiatus. "Ziua din urmă" nu devine un "ieri" şi nu va avea un "mâine", fiindcă nu se însoțește cu celelalte zile. Mâna lui Dumnezeu preia cercul timpului fenomenal şi îl aşează pe. o orbită superioară. Această "zi" nu aparține timpului istoric, ci doar îl opreşte; ea nu este înscrisă în calendarele noastre pentru că nu poate fi prevăzută. "Înaintea Domnului, o zi este ca o mie de ani" – ceea ce vrea să spună că unitățile de măsură, ca şi stările aferente lor, sunt incomparabile. Caracterul transcendent al sfârşitului face din el un obiect al revelației şi al credinței.

## 4. PARUSIA ŞI ÎNVIEREA

Parusia va arăta tuturor revenirea fulgerătoare a lui Hristos-în-slavă. Dar ea nu va fi perceptibilă în istorie, ci dincolo de istorie, ceea ce presupune trecerea într-un alt eon: "toți ne vom schimba" (I Corinteni, 15, 51) – "După aceea, noi cei vii vom fi răpiți [...] în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh" (I Tesaloniceni 4, 17). După Sfântul Pavel, Dumnezeu activează energiile seminale: "se seamănă trup firesc, învia trup duhovnicesc" (I Corinteni 15, 44) – îmbrăcat în nemurire după chipul celui ceresc; "toți vor ieşi la auzul glasului". Textele eshatologice au o densitate simbolică în prezența căreia orice simplificare şi, mai ales, orice lectură literală devin imposibile. Cuvântul neputincios este înlocuit prin imaginile unei dimensiuni care transcende lumea aceasta. Sensul exact ne scapă cu desăvârşire, învitându-ne să "cinstim în tăcere" realitatea despre care s-a spus; "Cele ce ochiul n-a văzut şi urechea n-a auzit, şi la inima omului nu s-au suit, pe acelea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El" (I Corinteni 2, 9).

Învierea este o supra-revelație finală. Mîna lui Dumnezeu apucă prada şi o înalță într-o dimensiune necunoscută. Se poate cel mult spune că spiritul regăseşte plenitudinea ființei umane: sufletul şi trupul se păstrează întru întregul unicității lor. Sfântul Grigorie de Nyssa vorbeşte de "sigiliul", de "amprenta" formei trupeşti care va face un chip recognoscibil, grație puterilor sufleteşti. Trupul se va asemăna cu Trupul lui Hristos înviat, adică nu va mai avea greutate şi va fi transparent. Energia repulsivă, care face ca totul să fie opac şi impenetrabil, va fi înlocuită de energia pur atractivă, care asigură întrepătrunderea părții şi a întregului.

## 5. NOȚIUNEA PATRISTICĂ DE MÎNTUIRE/VINDECARE

Pe Cruce, lisus a spus: "Părinte, iartă-le lor că nu ştiu ce fac" (Luca 23, 34). Numai bolnavul nu ştie ce face şi se comportă asemenea unui smintit care nu vede şi nu aude.

În lumina biblică, mântuirea nu este juridică şi nu seamănă cu verdictul unui tribunal. În ebraică, mîntuirea (yéshà) desemnează totala eliberare; iar în greacă adjectivul sōs corespunde latinescului sanus şi desemnează regăsirea sănătății. Expresia "credința ta te-a mântuit" este sinonimă cu: "credința ta te-a vindecat". De aceea, taina mărturisirii este concepută ca un "spital", iar Euharistia este – după Sfântul Ignatie – "leac al nemuririi". Sinodul trulan (692) precizează: "Cei care au primit de la Dumnezeu puterea de a lega şi dezlega se vor purta ca nişte doctori pricepuți să găsească leacul fiecărui pacient şi al erorii sale", întrucât "păcatul este boala spiritului". Mântuitorul lisus este, în viziunea Părinților, "Dumnezeiescul doctor", "izvorul sănătății", şi Cel care spune: "N-au trebuință de doctor cei sănătoşi, ci cei bolnavi" (Luca 5, 31). Păcătosul este un bolnav care ignoră natura malignă a stării sale. Mântuirea lui ar putea veni din eliminarea germenului coruptiv şi din dezvăluirea luminii lui Hristos, care ar echivala cu o revenire la starea normativă a naturii, la starea de sănătate ontologică.

## 6. JUDECATA

Sfântul Pavel vorbeşte de capacitatea de a vedea "chipul descoperit" ca despre o pregustare a Judecății. Judecata de Apoi va fi însă vederea totală a omului deplin. Simone Weil observă cu profunzime: "Tatăl din ceruri nu judecă… Din El, făpturile se judecă pe ele însele". De ce pentru marii mistici, judecata nu este amenințarea unor pedepse, ci descoperirea lumii, adică a iubirii divine. Dumnezeu este veşnic egal cu El Însuşi, în Iubirea care Îl defineşte. "Păcătoşii din iad nu sunt lipsiți de dragostea dumnezeiască" spune Sfântul Isaac: din unghi subiectiv, aceeaşi iubire "devine suferință în cei condamnați şi bucurie în cei aleşi". După revelația de la sfârşitul timpurilor, Hristos nu va putea să nu fie iubit; însă indulgența şi golul din suflete îi vor face pe unii incapabili să răspundă iubirii lui Dumnezeu şi, de aici, vor urma suferințele indescriptibile din iad.

Evanghelia foloseşte metafora despărțirii oilor de berbeci. Ori, nu există nici un sfânt perfect, tot aşa cum în orice păcătos există măcar cîteva străluciri ale binelui. După Epistola către Romani, legea condamnă deopotrivă păcatul şi pe cel păcătos, fiindcă simpla ei victorie asupra răului îl desființează pe păcătos. Ori, pe Cruce, Hristos a despărțit păcatul de păcătos, a condamnat şi distrus puterea păcatului şi l l-a mântuit pe păcătos. Într-o asemenea lumină, noțiunea de judecată se spiritualizează, în sensul că ea nu mai operează o distincție în afara omului, ci înlăuntrul acestuia, în acest caz, pînă şi "a doua moarte" nu se mai raportează la ființele umane, ci la elementele demonice pe care acestea le poartă. Acesta este adevăratul înțeles al imaginii "focului", care nu înseamnă chin şi pedeapsă, ci curățire şi vindecare. Sabia lui Dumnezeu coboară în adîncimile omului, constată că darul lui Dumnezeu nu a fost primit şi descoperă golul scobit prin refuzul iubirii, precum şi tragica disproporție dintre rostul chemării şi conformitatea răspunsului. Complexitatea amestecului dintre bine şi rău de-a lungul vieții pămînteşti – descrisă în parabola griului şi a neghinei (Matei 13, 24-30) — invalidează orice noțiune juridică şi ne pune în fața marelui mister al înțelepciunii divine, în care dreptatea şi milostivirea converg, "în amurgul vieții noastre vom fi judecați pentru dragoste", adică pe măsura celor pe care i-am iubit pe pămînt.

## 7. POGORÎREA LA IAD

Acceptul uman (acel "aşa să fie" proclamat de Fecioara Maria în numele tuturor) pretinde o libertate identică cu aceea manifestată prin voința creatoare a lui Dumnezeu. Din_acest motiv admite Dumnezeu să fie refuzat, nerecunoscut si respins ca ur'mare a revoltei propriei Sale făpturi. Pe Cruce, Dumnezeu a luat partea omului împotriva lui Dumnezeu. După Adam omenirea a ajuns în Sheol – sumbră reşedință a morților. Slujba din Sâmbăta Mare spune: "Te-ai pogorât pe pământ spre a-l mântui pe Adam şi, negăsindu-l, Stăpâne, până la iad ai mers ca să-l cauți". Deci acolo va merge El să-l caute, încărcat de păcat şi de stigmatele Iubirii răstignite, plin de grija sacerdotală a Hristosului-Arhiereu pentru soarta celor aflați în iad.

Dacă "Împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul vostru", pesemne că şi iadul e de găsit tot acolo: într-o considerabilă parte din lumea modernă, de unde Dumnezeu a fost deja exclus. Pentru Sfântul loan Hrisostom, Botezul nu este doar moarte şi înviere în Hristos, ci şi pogorîre la iad, împreună cu Hristos. Spre deosebire de Dante, căruia Peguy îi reproşa că vizitează infernul ca "turist", orice om botezat coboară la iad pentru a-L întâlni acolo pe Hristos, aceasta fiind, dealtfel, misiunea Bisericii. Dumnezeu l-a creat pe om ca pe o "altă libertate", iar riscul pe care Dumnezeu şi L-a asumat prefigurează "omul durerilor", profilează umbra Crucii, deoarece – potrivit Părinților – "toate îi sunt cu putință lui Dumnezeu în afară de a sili iubirea omului". În aşteptarea Sa, Dumnezeu renunță la atotputernicie şi chiar la omniscientă, asumându-Şi kenoza, prin chipul Mielului jertfit. Destinul Său printre oameni atârnă de liberatea acestora. El prevede răul, iar iubirea Sa este de aceea şi mai atentă, căci omul poate întemeia viața sau revolta acestui refuz. Cine va cîştiga, iubirea sau libertatea? Amândouă sînt nesfârşite, iar infernul poartă această întrebare în firea lui arzătoare.

## 8. IADUL

Concepția obişnuită despre chinurile veşnice nu e decît o părere şcolărească, o simplistă teologie de natură "penitențială", care ignoră profunzimea textelor din loan 3, 17 şi 12, 47. Ceea ce nu se poate admite este faptul că alături de veşnicia Împărăției, Dumnezeu ar pregăti-o pe aceea a iadului, ceea ce ar fi, într-un anumit sens, un eşec al lui Dumnezeu şi o victorie parțială a răului.

Dacă odinioară, Sfântul Augustin îi respingea pe "miloşii" partizani ai concepției origeniste despre mântuirea universală el o făcea pentru a neutraliza libertinismul şi sentimentalismul deplasat; ori, astăzi, argumentul pedagogic al fricii este absolut ineficient. Dimpotrivă, cutremurul sacru în fața celor sfinte izbăveşte lumea de

fadoarea ei, iar "iubirea desăvîrşită alungă teama" (I loan 4, 18). Opiniei personale a împăratului Justinian (care se înrudeşte cu "drepţii" din povestea lui lona) i se opune doctrina Sfântului Grigorie de Nyssa, care nu a fost niciodată condamnată: el vorbeşte chiar şi de mântuirea diavolului; Sfântul Grigorie de Nazianz menţionează apocatastaza; Sfântul Maxim Mărturisitorul ne invită să-L "cinstim în tăcere" căci duhul gloatei e incapabil să cuprindă profunzimea cuvintelor şi nu se cuvine să dai imprudenţilor măsura nesfârşită a milostivirii divine. După Sfântul Antonie, apocatastaza nu este o doctrină şi nici tema unui discurs, ci rugăciune pentru mântuirea tuturor. În ebraică, lisus-Mântuitorul se cheamă "Eliberatorul" şi, aşa cum minunat spune Clement din Alexandria: "La fel cum voinţa lui Dumnezeu este un act pe care îl numim «cosmos», tot aşa intenţia Sa este mântuirea, pe care o numim «Biserică»". E vorba despre o boală, chiar dacă singurul ei remediu este sângele lui Dumnezeu.

Fără nici o "prejudecată", Biserica se lasă în seama filantropiei Tatălui şi-şi întreţeşte rugăciunea pentru vii şi morţi. Cei mai de seamă dintre sfinţi găsesc îndrăzneala şi harisma de a se ruga chiar şi pentru demoni. Probabil că cea mai teribilă armă împotriva celui rău este tocmai rugăciunea unui sfânt, iar soarta iadului depinde de voinţa transcendentă a lui Dumnezeu, dar şi de iubirea sfinţilor. Orice credincios ortodox care se apropie de Sfânta Masă mărturiseşte: "Eu sunt cel dintâi dintre păcătoşi", ceea ce vrea să spună: "cel mai mare", "singurul păcătos". Sfîntul Isaac spune: "Cel care îşi vede păcatul este mai mare decît cel care învie din morţi".

O asemenea viziune asupra propriei realităţi crude ne demonstrează că nu poţi vorbi despre iad decît atunci cînd el te priveşte personal. Atitudinea mea este lupta cu propriul meu infern, care mă pîndeşte dacă nu-i iubesc pe ceilalţi de dragul mîn-tuirii lor. Un om tare simplu îi mărturisea Sfîntului Antonie: "Toţi vor fi mîntuiţi, numai eu voi fi pedepsit". La care Sfîntul Antonie a spus: "Iadul există într-adevăr, dar numai pentru mine…".

Dacă reluăm formula Sfîntului Ambrozie: "Acelaşi om este deodată condamnat şi mîntuit", putem spune că şi lumea în ansamblul ei este "deodată condamnată şi mîntuită". Atunci s-ar putea ca iadul să-şi afle transcendenţa în însăşi chinurile sale. Acesta pare să fie sensul îndemnului pe care Hristos l-a făcut unui stareţ din zilele noastre, Siluan de la Muntele Athos: "Ţine-ţi mintea în iad şi nu deznădăjdui…".

Răsăritul nu limitează nici mila lui Dumnezeu, nici libertatea omului de a refuza harul ei. Dar, mai ales, nu limitează arta de a mărturisi şi inventivitatea iubirii, confruntată cu dimensiunea infernală a lumii. Orice botezat poartă în chip nevăzut stigmatele lui Hristos. "Iisus este o rană de care nu te mai vindeci", a spus Ibn Arabi. Şi tocmai această rană, făcută de soarta celorlalţi, adînceşte suferinţa lui Hristos, "aflat în agonie pînă la sfîrşitul lumii".

A-L urma pe Hristos înseamnă a te întruchipa după Hristosul Absolut, coborînd împreună cu El în fundul prăpastiei care este această lume. Iadul nu e decît autonomia omului revoltat care îl scoate în afara locului unde Dumnezeu este prezent. Puterea de a-L refuza pe Dumnezeu este suprema libertate omenească, pe care Dumnezeu o vrea nelimitată. Dumnezeu nu poate obliga pe nici un ateu să-L iubească şi aceasta pare să fie – abia dacă îndrăznim să o spunem – infernul iubirii Sale dumnezeieşti, infernul creat de vederea omului înecat în noaptea singurătăţilor lui.

Dacă Iuda se refugiază în noapte (Ioan 13, 2-30), el face acest lucru pentru că Satan se găseşte înlăuntrul lui. Numai că Iuda duce în mînă, ca pe o taină mare, bucăţica de pîine rămasă de la Cina Domnului. Astfel, iadul cuprinde în sine un bob de lumină, ceea ce corespunde afirmaţiei: "Lumina străluceşte în întuneric". Gestul lui Iisus indică misterul ultim al Bisericii: ea este mîna lui Iisus jertfindu-Şi Trupul şi Sîngele; chemarea se adresează tuturor, căci toţi stau sub puterea Prinţului acestei lumi. Şi chiar dacă lumina nu risipeşte deocamdată tenebrele, ele nu se pot extinde asupra Luminii de neînvins. Aici se află tensiunea ultimă a iubirii lui Dumnezeu. Dumnezeu nu este "nepătimitor". Cartea lui Daniel (3, 25) vorbeşte de cei trei tineri aruncaţi în cuptor. Regele întrezăreşte prezenţa misterioasă a celui de-al patrulea: "Iată, eu văd patru bărbaţi dezlegaţi, umblînd prin mijlocul cuptorului nevătămaţi, iar chipul celui de-al patrulea este ca faţa unuia dintre fiii zeilor".

Acesta e nivelul la care găsim exigenţa acelei libertăţi care ne exprimă libertatea de a-L iubi pe Dumnezeu. Ea zămisleşte iadul, fiindcă poate spune, prin gura răzvrătiţilor: "să nu se facă voia Ta", şi Dumnezeu însuşi nu poate schimba această spusă. Raţiunea inimii ne face să simţim că viziunea noastră despre Dumnezeu ar fi neliniştitoare dacă Dumnezeu nu Şi-ar iubi creatura pînă la a nu o pedepsi cu chinul despărţirii; tot aşa cum neliniştitor ar fi ca Dumnezeu să-l mîntuiască pe cel iubit, atingîndu-i sau distrugîndu-i libertatea… Cînd Tatăl

îşi trimite Fiul, El ştie că şi iadul îi aparţine şi că "porţile morţii" se prefac în "porţi ale vieţii". Omul nu poate cădea în deznădejde, ci numai în Dumnezeu, iar Dumnezeu nu este niciodată deznădăjduit.

La utrenia din noaptea Paştilor, în tăcerea care pecetluieşte Sâmbăta Mare, preotul şi poporul ies din Biserică. Procesiunea se opreşte afară, în faţa porţilor închise ale incintei. Pentru o clipă, aceste porţi simbolizează mormântul Domnului, moartea şi iadul. Preotul face semnul crucii asupra porţii şi sub puterea lui irezistibilă, porţile se deschid larg precum cele ale infernului, iar lumea intră în Biserica inundată de lumină, cântând: "Hristos a înviat din morţi cu moartea pre moarte călcînd şi celor din mormânruri viaţă dăruindu-le!". Porţile iadului au redevenit Poartă a Bisericii, deci a Împărăţiei. Nu se poate merge mai departe în simbolismul acestei sărbători. Într-adevăr, lumea în ansamblul ei este deopotrivă iad şi împărăţie a lui Dumnezeu, deopotrivă condamnată şi mântuită. "Iată, frate, porunca pe care ţi-o dau", spune Sfântul Isaac: „fie ca milostenia să-ţi încline mereu balanţa, pînă cînd vei simţi în tine însuţi
milostivirea pe care Dumnezeu o arată lumii".

Vecerniile mari care urmează după Liturghia Cincizecimii includ trei rugăciuni ale Sfântului Vasile. Cea de-a treia se roagă pentru toţi morţii de la facerea lumii până astăzi. O dată pe an Biserica se roagă chiar şi pentru sinucigaşi… Dragostea Bisericii nu are graniţe: ea pune soarta răzvrătiţilor în mâinile Tatălui, iar aceste mâini sunt Fiul şi Sfântul Duh. Tatăl a încredinţat Fiului Omului toată Judecata şi aceasta este "judecata judecăţii", adică Judecata răstignită. Tatăl este Iubirea care răstigneşte, Fiul este Iubirea răstignită, Sfântul Duh este puterea de neânvins a Crucii. Această putere respiră în suflarea şi prin efuziunile Paracletului, ale Celui ce "ne este aproape", care ne apără şi ne mângâie. Mângâietorul este bucuria lui Dumnezeu şi a omului, o Bucurie căreia Hristos ne cere să I ne încredinţăm: "Mă duc să vă gătesc loc [...] şi iarăşi voi veni şi vă voi lua la Mine, ca să fiţi şi voi unde sunt Eu" (loan 14, 2-3). "Domnul… îndelung rabdă pentru voi, nevrând să piară cineva… şi cât de mult vi se cuvine vouă să umblaţi întru viaţă sfântă şi întru cucernicie aşteptând şi grăbind venirea Zilei Domnului" (II Petru 3, 9-11). Asta pentru că Ziua Domnului nu este doar scopul şi nici sfârşitul istoriei, ci deplinătate a misterului divin.

# VI. Cultura şi credinţa

*Capitolul VI – Iubirea nebuna a lui Dumnezeu*

### 1. DUMNEZEU ŞI OMUL

Dacă noţiunea biblică de "chip şi asemănare a lui Dumnezeu" este fundamentală în antropologia creştină, paradoxul face ca ea să fie şi mai importantă pentru antropologia ateistă. Într-adevăr, ateismul nu a negat niciodată asemănarea dintre Dumnezeu şi om. Pentru Nicolai Hartmann, Feuerbach sau Karl Marx, persoana umană este definită prin atribute specific divine: inteligenţă, libertate, creaţie, clarviziune profetică. Pentru Sartre, omul este esenţialmente "proiect", deci libertate, ceea ce înseamnă că existenţa precede esenţa şi primează asupra ei. Este exact ceea ce afirmă Sfântul Grigorie de Nyssa cu privire la Dumnezeu: "Eu sunt Cel ce sunt, Cel care adună în El Însuşi întregul Fiinţei".

În Credinţa unui necredincios, F. Jeanson afiimă: "Universul este o maşină de fabricat zei… Specia umană este capabilă să-L întrupeze pe Dumnezeu şi să-I confere o realitate". Pentru Heidegger, mai pesimist, omul este un "zeu neputincios", dar totuşi, zeu. Peste tot, omul, se gîndeşte pe sine în relaţie cu Absolutul; ca să înţelegi omul, trebuie să înţelegi această relaţie. Se poate spune că, atît pentru credincioşi cât şi pentru atei, problema omului este de natură divino-umană. Dumnezeu este arhetipul sau idealul-limită al eului uman. Desigur, persoana umană are în ea ceva de ordinul absolutului; în felul ei, ea există în sine şi pentru sine: iată pivotul sistemului filosofic al lui Sartre.

Astfel, Dumnezeu şi omul se aseamănă; nici poeţii greci, nici scepticul Xenofan, nici Feuerbach, nici Freud nu au negat vreodată acest lucru. Problema este să ştii cine este creatorul cui…

Viziunea ateistă capătă o neașteptată importanță metodologică; într-adevăr, ateii îl identifică pe Dumnezeu cu omul, dar nu se opresc la enormitatea unei asemenea ecuații; trebuie să recunoaștem că, deși afirmațiile Bibliei și ale Sfinților Părinți sunt la fel de surprinzătoare, ateii sunt infinit mai consecvenți decât creștinii.

Gândirea Părinților urcă pînă la relația dintre Dumnezeu și Creație. Noțiunea biblică de "asemănare" condiționează Revelația. Dacă Dumnezeu-Cuvântul este acel Cuvânt pe care Tatăl îl adresează copilului Său — omul – înseamnă că există o anumită conformitate, o corespondență între logos-ul divin și logos-ul uman; acesta este temeiul ontologic al oricărei cunoașteri omenești. Legile naturii sunt fixate de către Arhitectul divin, întrucât Dumnezeu este Creatorul, Poet al Universului, omul I se aseamănă, fiind și el, în felul lui, creator și poet.

Sfântul Grigorie Palama precizează: "Dumnezeul transcendent, incomprehensibil și indicibil acceptă ca inteligența noastră să participe la El". Mai mult: "Omul se aseamănă cu Dumnezeu pentru că Dumnezeu Se aseamănă cu omul", afirmă Clement Alexandrinul. Dumnezeu a modelat ființa umană privind, în oglinda înțelepciunii Sale, umanitatea celestă a lui Hristos (v. Coloseni l, 15; I Corinteni 15, 47; loan 3, 13). Aceasta este menită să unească "toate cele din ceruri și cele de pe pământ" (Efeseni l, 10) – o "taină… pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci" (I Corinteni 2, 7): omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu în vederea întrupării care este necesară ca ultimă treaptă a comuniunii dintre Dumnezeu și om. Icoana Maicii Domnului, Născătoarea de Dumnezeu – Theotokos – (de tipul Eleuosa, Milostiva) care îl ține pe pruncul lisus, exprimă perfect acest fapt. Dacă avem nașterea lui Dumnezeu în om (Nativitatea), avem și nașterea omului în Dumnezeu, prin înălțare.

Trebuie să fim atenți la această viziune a Părinților conform căreia îndumnezeirea omului depinde de umanizarea lui Dumnezeu: "Omul este fața umană a lui Dumnezeu", spune Sfântul Grigorie de Nyssa și de aceea: "Omul, sortit să se bucure de cele dumnezeiești, s-a înrudit prin fire cu cele la care urma să participe". La fel, Sfântul Macarie: "între Dumnezeu și om există cea mai strînsă rudenie". Spiritul uman nu se împlinește decît în "mediul divin": "Contemplarea lui Dumnezeu este viața sufletului".

Antropologia patristică se situează la acest nivel divin; ea ne uluiește prin formulele ei incisive, paradoxale, de o maximă îndrăzneală. E suficient să reiei, oarecum la întâmplare, câteva teze binecunoscute, dar mereu surprinzătoare: "Dumnezeu S-a făcut om, pentru ca omul să devină Dumnezeu după har și să participe la viața divină". "Omul este o ființă care a primit porunca de a deveni Dumnezeu". "Omul trebuie să reunească natura creată cu energia divină necreată". "Sunt om după fire și Dumnezeu după har". "Cel care participă la lumina divină devine el însuși, într-un fel, lumină". Microcosmos, omul este de asemenea microthėos, un "mic Dumnezeu". În chiar structura sa, omul poartă o enigmă teologică: el este o ființă misterioasă, "omul cel tainic al inimii" (l Petru 3, 4) – definiție pur apofatică, explicând interesul Părinților pentru imago Dei. Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, bogăția "chipului" reflectă perfecțiunea divină în care converg toate bunătățile și evidențiază puterea dumnezeiască a libertății de auto-determinare.

Atunci când omul spune "exist", el traduce în termeni umani ceva din absolutitatea lui Dumnezeu, care spune: "Eu sunt Cel ce sunt". Pentru Părinți, acele formule erau "cuvinte de căpătâi", cuvinte vitale primite și trăite ca atare. Din păcate, în istorie se constată căderea de pe aceste piscuri amețitoare în platitudinea teologiei de școală, în care aceste imagini de foc au devenit clișee fără viață, locuri comune folosite pentru a consolida cutare sau cutare poziție teologică cerebrală, abstractă, polemică, fără nici o consecință tulburătoare sau revoluționară pentru viața lumii.

Pe planul pietății obișnuite, ascetismul prost înțeles cade în obscurantism. Smerenia formală, înțeleasă ca legitimație a dreptei credințe, conduce la un "barthism" ortodox în care omul – redus la mai nimic – nu poate decît să se anihileze sau să se revolte, în anumite curente pietiste, monofizismul nu a fost niciodată depășit, luând forma unui "egoism transcedental" specific mântuirii personale. Vedem aici disprețul monofizit față de trup și de materie, fuga spiritelor pure spre cer, ignorarea culturii și a vocației omului în lume și ostilitatea, sau chiar ura, față de femeie și față de frumusețe. "Iubirea nebună a lui Dumnezeu pentru om" (manikos ėros, după expresia lui Nicolae Cabasilas) la care se referă și mitropolitul Filaret al Moscovei atunci cînd spune în chip minunat că: "Tatăl este Iubirea care răstignește, Fiul este iubirea răstignită, iar Sfântul Duh este puterea de neînvins a Crucii" – toată această religie a Iubirii răstignite s-a transformat, în mod curios, fie în religie "paternalistă" (cea a clericalismului), fie în religie a "Tatălui sadic" (teoria juridică a satisfacției, conform

căreia Fiul "dă satisfacție" sau "stinge mînia Tatălui"), o religie a legii şi a pedepsei şi a obsesiei iadului, o religie "teroristă", în care Evanghelia este redusă la un sistem moralist… Chiar şi în secolul al XlX-lea teologia curentă spunea că "bogatul" reprezintă Providența ivină, iar "săracii dau slavă lui Dumnezeu pentru a-i fi adus pe lume pe bogați"! Când consideri bogăția şi sărăcia ca fiind instituită de Dumnezeu, nu poți decat oscila între un Tată – tiran îngrozitor – şi un Părinte – patriarh molcom şi liniştitor.

Ori, adevărata tradiție ne transmite tensiunea cu adevărat dialectică despre care vorbeşte atâta Sfântul Grigorie Palama: nu una sau alta dintre aceste ipostaze, ci ambele, în acelaşi timp. Este tensiunea dintre smerenia subiectivă şi faptul obiectiv al conliturghisirii, al împreunării creative şi poetice cu Dumnezeu. Trebuie să reânvățăm antinomiile care le erau atât de familiare Părinților Bisericii.

Omul spune: "Sunt imperfect", iar Dumnezeu îi răspunde: "Fiți desăvârşiți, precum Tatăl vostru din ceruri desăvârşit este" (Matei 5, 48). Omul spune: "Sunt praf şi pulbere", iar Hristos îi zice: "Voi sînteți prietenii Mei" (loan 15, 14). "Suntem din neamul lui Dumnezeu", spune Sfântul Pavel (Faptele Apostolilor 17, 28); iar Sfântul loan: "Ungerea pe care ați luat-o de la El rămâne întru voi şi nu aveți trebuință să vă învețe cineva"-(I loan 2, 27). "Port rana nedreptăților mele, dar sunt făcut după chipul slavei Tale negrăite" spune, sintetizând viguros, troparul slujbei de înmormântare.

Omul este creat şi totuşi necreat, căci "născut din apă şi din Duh"; e pământesc şi ceresc, creatură şi Dumnezeu în devenire. Îndrăzneala Părinților aprofundează aceste maxime şi adagii în dorința de a "nu ne întrista" şi de a nu "stinge Duhul Sfânt".

Desigur, viziunea răsăriteană despre theosis nu este o soluție logică, sau un concept, ci o soluție de viață şi de har, soluție antinomică precum toate harismele, fiindcă se reclamă de la antinomia divină însăşi. Părinții au sesizat aceasta atunci cînd au spus că Numele lui Dumnezeu este corelativ lumii. După cum Dumnezeu poate fi, simultan, absolut şi relativ – Dumnezeu al istoriei şi Dumnezeu în istorie – taina Iubirii sale transcende propria Lui absolutitate, îmbiindu-L spre starea de Părinte. La fel, spus-a Sfântului Efrem Sirul: "Orice Biserică este o Biserică a păcătoşilor şi a celor trecători" se poate pune de acord cu cuvântul Sfântului Simeon Noul Teolog: "cu adevărat, mare este taina unui Dumnezeu printre oameni, Dumnezeu printre cei îndumnezeiți": în ambele cazuri misterul este unul şi acelaşi.

## 2. BISERICA ŞI LUMEA

Conciliul Vatican II a abordat acest mister tratând – în secțiunea a XlII-a – marea problemă a Bisericii în lume. Totuşi, aceasta este situația originară; Domnul a aşezat Biserica în lume şi i-a încredințat misiunea apostolică de a mărturisi şi a evangheliza. Dar acesta este doar începutul misiunii; amploarea ei ne obligă să inversăm termenii şi să întrezărim soluția sau imaginea unei lumi în interiorul Bisericii, ceea ce comportă evaluarea exactă, deci maximală, a culturii şi creației umane. Această reflexie se impune teologilor care vor să articuleze corect o teologie a lumii. Eshatologia este cea care ne invită să aprofundăm viziunea, să prindem realitatea absolut nouă a chipului lui Dumnezeu răscumpărat în Hristos, să relevăm natura şi rolul exact al îngerilor şi demonilor în viața oamenilor, să valorizăm fenomenul sfințeniei, al actelor martirice şi al harismelor profetice în actualul context istoric. Este confruntarea destinului lumii cu lumina creației şi a planului divin asupra lumii.

De-a lungul istoriei, imperiile şi statele "creştine", precum şi teocrațiile se prăbuşesc sub presiunea unei lumi care refuză să se supună pur şi simplu autorităților ecleziastice. Orice bine care violează şi forțează conştiințele se converteşte în rău, şi aceasta este, după Berdiaev, "coşmarul binelui silit" în care libertatea umană (voită de Dumnezeu, cu prețul morții Sale) este neglijată. De aceea există opoziția dintre stăpânirea lumii sau supunerea ei de către Biserică şi chemarea centrală a Evangheliei, care ne cere "să luăm cu asalt Împărăția lui Dumnezeu" şi vorbeşte despre violența creştină "răvăşitoare a cerurilor".

Istoria şi eshatologia se întrepătrund, există una întru cealaltă. Semnificația Cincizecimii şi a darurilor Duhului Sfânt, sensul universal, eshatologic şi parusial al epiclezei precizează – după formula Sfîntului Maxim – vocația fundamentală a creştinilor în această lume: "A uni natura creată (lumea) cu energia necreată a îndumnezeiții (purceasă ca dintr-un izvor viu înspre Biserică)". În lume, Biserica măsoară timpul şi existența prin eshaton, denumire care desfide orice univers închis în propria sa imanență, şi formulează astfel vocația sacerdotală a

lumii înseşi. Lumea nu devine Biserică, dar se acordă "simfonic" cu Biserica, "neamestecat şi neâmpărţit", îndeplinindu-şi astfel scopul propriu, cu ajutorul harismelor ei specifice.

Societatea care îşi spune acum "responsabilă" este conştientă de a fi subiectul activ al propriului destin şi al universalităţii ce caracterizează comuniunea dintre oameni. De aceea, atunci când se adresează societăţii, Biserica nu vorbeşte unui corp străin şi despărţit de ea. Textele conciliului Vatican II nu fac nici o deosebire între credincioşi şi restul oamenilor. Cuvântul Bisericii este sarea care dă gust cuvintelor, răspândindu-le finalmente în sânul tuturor civilizaţiilor de astăzi. Acest cuvânt nu se adresează numai indivizilor, ci şi naţiunilor şi popoarelor în scopul de a suscita prin ele opţiunile responsabile şi de a atrage atenţia asupra problemelor legate, de pildă, de repartiţia bunurilor pe planetă, de lumea a treia sau de industrializare.

Nu există un dualism ontologic între Biserică şi lume, între sacru şi profan; acest dualism este unul etic: acela dintre "omul nou" şi "omul vechi", dintre sacru, ca stare de răscumpărare, şi profan, ca stare demonică. Potrivit Părinţilor, omul este un microcosmos, dar Biserica este un macroanthropos. Prin diaconia (slujirea al cărei arhetip este bunul Samaritean) dimensiunea cosmică, pan-umană, aruncă punţi şi suprimă orice separaţie (emanciparea, secularizarea şi, pe de altă parte, nestorianismul sau monofizismul) conservând totuşi specificul vocaţiilor. Dat fiindcă, în felul ei, lumea pătrunde în macroanthropos-ul Bisericii, ea este locul desăvârşirilor ultime, al apocatastazei – sferă a Parusiei şi al viitorului "pământ nou".

Adevăratele consacrări iau locul falselor sacralizări: în Răsărit, orice creştin care primeşte mirungerea trece prin ritul tunderii, care îl consacră pe de-a-ntregul în slujba lui Dumnezeu. Acest rit – asemănător cu cel al călugăriei – îi invită pe toţi să regăsească simţul monahismului interiorizat, pe care sacramentul respectiv îl recomandă tuturora. A venit timpul de a desacraliza tot ceea ce este împietrit, imobilizat în circuitul închis al ghetto-ului bisericesc, aşa după cum trebuie să desacralizăm, de urgenţă, materialismul marxist, care nu este suficient de raţionalist şi nici, logic vorbind, materialist. Ateismul îi ajută pe creştini să purifice ideea de Dumnezeu; dar şi credinţa creştină poate contribui la purificarea ateismului de orice urmă de metafizică nelegitimă şi la demistificarea lui, în scopul de a stabili un adevărat dialog între parteneri bine definiţi.

"A supune pământul" înseamnă a face din el Templul lui Dumnezeu. A consacra lumea înseamnă a o trece din stadiul demonic la acela de creatură conştientă de Dumnezeu. Nici o formă de viaţă sau de cultură nu poate ieşi din universalismul întrupării. Chip al tuturor perfecţiunilor, Hristos a asumat preoţia, dar şi laicatul, adică toate meseriile şi profesiunile din această lume. "Dumnezeu a iubit lumea" aflată sub păcat. Victoria lui Hristos, condusă pînă la pogorârea în infern, reliefează o dimensiune cosmică în stare să desfiinţeze toate graniţele. Precum doxologia, care întinde slava lui Dumnezeu asupra tuturor oamenilor, îndumnezeirea harică (theosis) este un concept prin definiţie dinamic, a cărui acţiune se repercutează în tot cosmosul.

Potrivit cosmologiei Părinţilor care nu are nimic în comun cu etica naturală – universul se îndreaptă spre sfârşit în logica deplină a creaţiei: deplină, pentru că sensul Creaţiei este întruparea. Hristos reia şi desăvârşeşte, împlineşte ceea ce se încremenise din cauza păcatului originar şi îşi arată Dragostea mîntuitoare urmîndu-Şi riguros planul referitor la om, acest co-liturghisitor şi împreună-lucrător cu Dumnezeu.

Dumnezeu este prezent în lume altfel decât este prezent în Trupul Său. Biserica are datoria de a explicita o Prezenţă implicită. Ea trebuie să facă ceea ce Sfântul Pavel a făcut la Atena, atunci cînd L-a descifrat pe "Dumnezeul necunoscut", numindu-L lisus Hristos (Faptele Apostolilor 17, 22-31). Ar trebui ca lucrarea de evanghelizare să pătrundă şi să orienteze operele civilizaţiei către Răsăritul christic.

Botezul aminteşte Epifania, când apele şi întreaga materie cosmică au fost binecuvântate. Celebrarea liturgică a sărbătoririi sfintei Cruci arată întregul univers sub acest semn — acela al lui Hristos Înviat şi redă lumii prima binecuvântare a lui Dumnezeu, reafirmată în momentul Înălţării, prin gestul Arhiereului Hristos: "Ridicându-Şi mîinile, i-a binecuvântat". Consacrarea îi pune pe toţi oamenii în legătură cu Hristos: "Căci toate sunt ale voastre… iar voi sunteţi ai Iui Hristos" (I Corin-teni 3, 21, 23).

Părinţii i-au combătut pe gnostici, care.disprețuiau viaţa pământească. Dumnezeu nu este un Altul, radical separat de lume, ci Emmanuel, care se tâlcuieşte: "cu noi este Dumnezeu"; de aceea, "Făptura aşteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu" (Romani 8, 19). Cel care a primit botezul nu este deosebit de

lume: el este pur şi simplu adevărul acestei lumi. Lumea devine un dar imperial de îndată ce orizontala îşi găseşte coordonata verticală.

## 3. DEMNITATEA OMULUI ŞI HARISMA CREATIVITĂȚII SALE

Sfântul Grigorie Palama se opune energic oricărei devieri de la Tradiție şi stabileşte cu îndrăzneală primatul oamenilor asupra îngerilor. Dualitatea structurală spirit/trup face din om o ființă completă, aşezată în fruntea tuturor creaturilor. Diferența care îl avantajează pe om în raport cu îngerii constă în faptul că omul a fost creat după chipul Cuvântului întrupat; spiritul său se întrupează împânzind întreaga natură cu energiile creatoare şi "de viață făcătoare" ale Duhului Sfânt. Un înger este "lumină secundară", reflex pur, vestitor şi slujitor. Spre deosebire de Dumnezeu, care poate crea ex nihilo, îngerul nu poate crea nimic; alta este însă condiția umană. Din punct de vedere biblic, Dumnezeu este mai mult decât absolut, El este Absolutul care generează propria alteritate, cea a Dumnezeu-Omului. De aceea Dumnezeu atribuie omului chipul Său: în scopul de a extrage din materia acestei lumi valorile imperisabile şi de a manifesta sfințenia prin mijlocirea propriului trup. Într-adevăr, spre deosebire de îngeri – care reflectă lumina – omul devine lumină: "voi sunteți lumina lumii" – fapt pe care luminozitatea trupurilor de sfinți sau aureolele lor de pe icoane îl exprimă în mod exemplar. Proeminența regală a omului condiționează slujirea lui de către îngeri. Potrivit sinaxarului din Lunea Duhului Sfânt, în cele nouă zile dintre Înălțare şi Cincizecime, fiecare dintre cele nouă cete îngereşti slăveşte umanitatea îndumnezeită a lui Hristos.

Într-una dintre omiliile sale, Sfântul Grigorie Palama precizează astfel unul dintre țelurile Întrupării: "A venera trupul, aşa încât duhurile orgolioase să nu aibă îndrăzneala de a crede că sunt mai de preț decât omul". Acest text de o rară consistență înalță un imn neaşteptat spiritului creator al omului. Dintr-o perspectivă încărcată de autoritatea tradiției patristice, se binecuvântează astfel în chip deplin şi direct creația umană – adică articularea dintre cultură şi cult.

Hristos vine pentru a vindeca patologia păcatului, singura vinovată de uscarea seminței paradisiace care va rodi, până la urmă, în sânul Împărăției. Mântuirea este clipa când Dumnezeu îl trage pe om din abisul căderii. Dar, potrivit Evangheliei, mântuirea înseamnă vindecare: "credința ta te-a izbăvit". Hristos este Doctorul cel Bun care oferă Euharistia ca pe un "leac al nemuririi". Vindecarea comportă un catharsis ascetic – curățire a ființei de orice germene demonic – dar se desăvârşeşte printr-un catharsis ontologic: restaurarea formei inițiale, refacerea chipului lui Dumnezeu şi veritabilă transfigurare a firii.

În sens biblic, creația este asemănătoare bobului de grâu care produce însutit şi încă pe atâta: "Tatăl Meu pînă acum lucrează; şi Eu lucrez" (loan 5, 17). Lumea a fost creată în timp, adică neâmplinită germinal, în scopul de a ridica de-a lungul istoriei profeții şi "lucrătorii cei buni" şi de a perpetua conlucrarea dintre fapta divină şi fapta umană, până în Ziua când germenele va atinge maturitatea ultimă. Iată de ce porunca inițială de a "cultiva" grădina Edenului deschide nesfârşitele perspective ale culturii. Ieşită din lumea culturală a mănăstirilor, asumîndu-şi diversitatea anagogică a domeniilor sale, cultura reconstituie cu propriile mijloace "liturghia cosmică" – adică preludiul terestru al doxologiei cereşti.

Prin chiar firea sa, omul este predestinat acestei slujiri: el este "o partitură muzicală, un imn minunat dedicat atotputerniciei creatoare" "Slava ta, Hristoase, este omul pe care l-ai aşezat ca poet al strălucirii Tale". "Iluminat încă de pe pămînt, omul se minunează întru totul. El se întrece, în cântări neîncetate, cu puterile cereşti; ca un înger pe pământ, el conduce făptura întreagă spre Dumnezeu…".

Hristos îi dă omului posibilitatea de a acționa, fapt care este efectul decisiv al tainei Mirungerii. Sfântul Grigorie de Nyssa insistă asupra puterii omeneşti de a stăpâni. Rege, preot şi profet – prin harismele sale, omul este un fel de demiurg.

Preexistența ideală a esențelor cosmice şi a arhetipurilor universale aflate în Dumnezeu conferă o valoare cu totul specială acțiunii acestor "lucrători cu Dumnezeu". "Căutați Împărăția lui Dumnezeu, grăbind venirea Zilei Domnului" (II Petru 3, 9-12); înseamnă: "pregătiți" germinația ei secretă. E vorba de acele "naşteri" în ordinea credinței, care ne sunt cu putință. Ele dezvăluie şi ordonează mersul cuvenit al istoriei, înclinând lumea – astfel pregătită şi coaptă – spre a doua venire a Domnului.

Purificată prin asceză, marea dragoste este de fapt destinul omului. "Tandrețea ontologică" pe care marii mistici (Sfântul Isaac, Sfântul Macarie) o arată oricărei creaturi – fie ea reptilă sau chiar demon -este însoțită de un mod iconografic de a contempla gândul divin dincolo de transparența lumii, de a pătrunde în cochilia cosmică, pînă la sâmburele sensului. Acesta este izvorul specific Ortodoxiei, originea umanismului maximalist pe care se sprijină neclintitul ei optimism. "Consideră că – după Dumnezeu – fiecare om este ca un Dumnezeu".

"În chip euharistie – spune Sfântul Maxim dumnezeiescul Stăpân îi hrăneşte pe oameni cu gnoza scopurilor ultime ale acestei lumi". Precum o imensă parabolă, lumea permite lectura Poeziei divine înscrisă în chiar firea ei. Imaginile din parabolele evanghelice, sau materia cosmică a Sfintelor Taine, nu sunt întâmplătoare. Până şi lucrurile cele mai simple corespund unui scop foarte precis. Totul este icoană, asemănare, participare la iconomia mântuirii, totul este imn şi cântec de slavă, "În sfârşit – scrie Paul Claudel – lucrurile nu mai sunt mobilierul unei închisori, ci al unui templu".

Darurile şi harismele hotărăsc vocația omului: "a cultiva" imensul câmp al lumii, a înnoi toată gama artelor şi ştiințelor, în scopul de a construi o existență umană demnă de Dumnezeu. Aceasta nu se poate întemeia decât pe acea slujire în care Biblia nu se vede doar un serviciu social, ci un act de vindecare, un semn de restaurare a echilibrului. Este comuniunea tuturor oamenilor adaptată deopotrivă noutății absolute şi dorinței supreme despre care ne vorbeşte Apocalipsa.

Gândirea Părinților trasează o grandioasă filosofie a creației, care este mai mult decât o simplă justificare a culturii. Atunci când devine o slujire în serviciul Împărăției Iul Dumnezeu, cultura justifică istoria, omul şi sacerdoțiul acestuia în lume.

## 4. AMBIGUITATEA ŞI DESTINUL CULTURII

"Mergând, învățați toate neamurile" spune Domnul. Biserica se îngrijeşte de sufletele individuale, dar are totodată în sarcină alcătuirile naționale. Ea îşi face auzită mărturia profetică de-a lungul formării culturilor şi civilizațiilor. Realitatea ei euharistică întemeiază transcendentul, iar mesajul ei pascal îi conferă o veşnică actualitate, deasupra epocilor. Ea vesteşte adevărul că Hristos a venit pentru a face din morți nişte ființe ațipite şi pentru a-i trezi pe cei vii.

Oricare popor se concentrează asupra unei misiuni istorice în sensul căreia desluşeşte — mai devreme sau mai târziu – planul lui Dumnezeu. Parabola talanților vorbeşte despre acest plan normativ supus libertății umane. Etica evanghelică este o etică a libertății şi a creației: ea presupune ^maturitatea deplină proprie adultului şi comportă – infinit mai mult decât orice poruncă a Legii – disciplină ascetică, constrângere consimțită şi risc.

Istoria nu este autonomă, căci toate evenimentele sale se referă la Cel Care are "întreaga putere în cer şi pe pământ". Chiar şi un cuvânt precum: "Dați Cezarului cele ce sunt ale Cezarului" (Matei 22, 21) nu are sens decât în lumina credinței: Cezarul nu este Cezar decât în raport cu Dumnezeu! "Dacă Dumnezeu nu există mă mai pot numi căpitan?" – se întreabă un ofițer din "Demonii" lui Dostoievski – căruia cineva voia să-i demonstreze că Dumnezeu nu există. Nimic din ce este istoric nu poate scăpa de pre-ştiința normativă menită să-l judece. Aceasta este "semnificația "crizelor" inerente oricărei civilizații şi care sunt judecăți eshatologice, clipe providențiale, irumperi ale transcendentului menite să atragă atenția "celor care au urechi de auzit…".

Orice dualism maniheic, orice monofizism care separă divinul de uman sunt condamnate prin formula succintă a Sinodului de la Calcedon: firea divină şi cea umană sunt unite neamestecat şi neâmpărțit. Această formulă determină cu mare precizie raporturile dintre Biserică şi lume, dintre Biserică şi istorie, dintre Biserică şi cultură. La nivel normativ, viața socio-culturală trebuie construită în jurul dogmei şi călăuzită de principiile unei sociologii teologice, dat fiind că "creştinismul este o imitare a naturii lui Dumnezeu". Eshatologia laicizată, secularizată, se lipseşte de eshaton-ul biblic şi visează la o comuniune a sfinților fără Cel Sfânt, la o Împărăție a lui Dumnezeu fără Dumnezeu; această eshatologie este de fapt o erezie născută din slăbiciunile creştinismului însuşi. Ea are de ales între a abandona Împărăția în favoarea unei cetăți închise înăuntrul istoriei şi a părăsi lumea în profitul contemplării indefinite a cerului. Repunând impetuos problema sensului istoric, marxismul contemporan pune conştiința creştină în situația de a afirma continuitatea tainică dintre istorie şi împărăția lui Dumnezeu.

Revoluția finală nu poate veni decât dintr-o Biserică încărcată cu energiile Sfântului Duh. Prin chiar natura sa, ea nu poate preconiza vreo normă socială imuabilă, bucurându-se de o deplină suplețe, în funcție de diferitele contexte locale. Cuvântul mângâie, dar şi dojeneşte. Aşa se explică faptul că martorul avizat condamnă conformismul şi compromisul şi se bazează pe un realism penetrant, capabil să denunțe, în toiul luptei, prezența elementelor demonice. Cea mai actuală dintre sarcinile globale este aceea de a oferi tuturora fructele pământului, fără a-i priva de libertatea religioasă şi politică. Este problema bogaților şi a falşilor săraci care tânjesc după bogății. Într-o civilizație tehnică şi mercantilă, poetul, gânditorul sau profetul sunt ființe inutile. Artiştii şi intelectualii dezinteresați constituie deja un nou tip de proletariat. Evident că, înainte de orice, ar trebui aplicat un impozit mondial care să suprime foamea trupească. Apoi, ar trebui să ne gândim la cei flămînzi care ştiu că omul nu poate trăi numai cu pâine. E urgent să afirmăm primatul culturii şi al spiritului de finețe. Societatea modernă trebuie să-şi protejeze poeții şi profeții: de vreme ce – din respect al libertății – societatea acceptă pe demoni, ea trebuie să rezerve un loc şi îngerilor şi sfinților, care sunt la fel de reali ca şi ceilalți oameni sau ca demonii. A te îndoi că omul poate stăpâni nu atât cosmosul, cât pe el însuşi, înseamnă a-i retrage demnitatea de copil al lui Dumnezeu. Fermitatea credinței poate străpunge acesta lume hermetică pentru a manifesta prezența nevăzută a Transcendentului, pentru a învia morții, pentru a muta munții, pentru a semăna focul speranței întru mântuirea tuturor şi pentru a branşa deşertăciunea acestei lumi la "plenitudinea trinitară a Bisericii"…

O teologie monofizită şi descărnată nu poate schimba nimic din măreția canonului patristic, aşa cum nu poate minimaliza sau moleşi textele cele mai explozive ale Scripturii. Este clar că prima justificare a istoriei se găseşte în maximalismul eshatologic al monahilor. Căci, cel care nu participă la sfîrşitul monastic al istoriei, la trecerea bruscă spre lumea de dincolo – lumea născută din pauza procreației – acela îşi asumă întreaga responsabilitate a construirii unei istorii pozitive, adică deschisă către pleroma omenească: "Pregătiți calea Domnului, drepte faceți cărările Lui"; această cale şi aceste cărări indică maturizarea omului în dinamismul plenitudinii sale.

Teologia eshatologică nu .are nici o legătură directă cu filosofia speculativă, întrucât presupune înălțarea gândirii pe propria ei cruce: "Cele ce… la inima omului nu s-au suit, pe acelea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe EI" (I Corinteni 2, 9). O asemenea gândire te familiarizează cu această frumoasă definiție a creştinilor: "Cei ce au iubit Parusia" (II Timotei 4, 8). În lumina ei, sfinții, eroii şi geniile care ating – fiecare în felul său – adevărul unic, se împlinesc în realitatea ultimă a Împărăției.

Pentru Dumnezeu, omul nu este niciodată un mijloc. Dacă existența omului presupune existența lui Dumnezeu, existența lui Dumnezeu presupune existența omului, în ochii lui Dumnezeu, persoana umană este valoarea absolută, omul fiind un "alter" şi un prieten de la care El aşteaptă răspunsul liber al iubirii şi al creativității. Soluția este divino-umană, depinzând de coincidența celor două Plenitudini în Hristos. Iată de ce omul eshatologic nu rămâne într-o aşteptare pasivă, ci se consacră pregătirii lucrătoare şi fervente a Parusiei. Hristos vine "la ai Săi" (loan l, 11), ca Dumnezeu printre cei îndumnezeiți, ca fulgerare a Pleromei divine în deplinătatea unei umanități deificate.

"Cel care primeşte pe Cel pe care-l voi trimite Eu, pe Mine Mă primeşte" (loan 13, 20). Soarta lumii depinde de atitudinea inventivă, de creativitatea Bisericii, de arta ei de a prezenta mesajul evanghelic astfel încât el să fie primit de toți oamenii. La toate nivelele ei, cultura este sfera directă a acestei confruntări, dar ambiguitatea culturii complică teribil această sarcină.

Istoric vorbind, cultura a fost utilizată în propovăduirea Evangheliei, dar ea nu a constituit neapărat un element organic al spiritualității creştine. Pe de altă parte, întâlnim aici o dificultate inerentă naturii înseşi a culturii. Principiul culturii greco-romane este forma perfectă, gândită în limitele timpului finit şi care se opune infinitului, nelimitării, apocalipsului. Din cauza aversiunii ei față de moarte, cultura se opune eshatologiei şi se închide în durata timpului istoric. Or, "Chipul acestei lumi va trece": iată un avertisment care ne cere să nu ne cioplim idoli, să nu ne facem iluzia unor paradisuri terestre, chiar de-ar fi să urmărim utopia identificării Bisericii, cu Împărăția lui Dumnezeu. "Aşteptam Împărăția şi ne-am pomenit cu Biserica", spunea Loisy. Chipul Bisericii luptătoare trece şi el, asemenea lumii.

Sfârşitul istoriei este lumina unui bilanţ creator de sens. Instalarea în istorie – istoricismul lipsit de finalitate – ca şi prea simpla negare a istoriei specifică acelei hiper-eshatologii care survolează istoria ajungând direct la sfârşitul ei – aceste poziţii descărnează timpul, lipsindu-l de valoarea sa propriu-zis istorică.

Atitudinea creştină faţă de lume nu poate niciodată fi o negaţie, fie ea ascetică sau eshatologică. Ea este mereu o afirmaţie, dar o afirmaţie eshatologică: o serie de depăşiri orientate spre un termen care, în Ioc să oblitereze, deschide ansamblul către o transcendenţă.

Într-adevăr, cultura nu are o evoluţie infinită, deoarece ea nu reprezintă un scop în sine: odată obiectivată, cultura devine un sistem de constrângere şi, oricum, problema ei este insolubilă atâta vreme cât rămâne închisă în propriile ei margini. Mai devreme sau mai târziu, gândirea, arta, viaţa socială se opresc la o limită dincolo de care trebuie să alegi: sau te instalezi în infinitul propriei imanenţe, îmbătându-te cu deşertăciunea acesteia, sau te eliberezi din sufocantele ei limitări, oglindind transcendenţa în apele ei limpezite. Dumnezeu a vrut ca Împărăţia Lui să nu fie accesibilă decât dacă treci prin haosul acestei lumi; transcendenţa nu este un corp străin transplantat în trupul lumii, ci revelaţia profunzimii ascunse a lumii însăşi.

Arta trebuie să aleagă între a trăi pentru a muri, sau a muri pentru a trăi. Străină de orice prejudecată formală şi de orice academism, arta abstractă îşi regăseşte, de la un punct încolo, libertatea. Forma exterioară, figurativă, se desface, dar drumul spre forma interioară, purtătoare a unui mesaj secret, rămâne barat de îngerul cu sabia de foc. Calea nu se va deschide decât prin botezul ex Spiritu Sancto care este moartea şi învierea artei: ea va renaşte ca artă epifanică, ca artă culminând în expresia iconică. Artistul nu-şi va afla adevărata vocaţie decât într-o artă sacerdotală, adică atunci când va săvârşi un sacrament teofanic: a desena, a sculpta, a cânta Numele lui Dumnezeu, ca pe un loc în care Dumnezeu se pogoară şi îşi face locaş. Nu este vorba de nişte puncte de vedere sau de nişte şcoli diferite: "Slava ochilor este aceea de a fi ochii porumbelului"; ea priveşte "înainte", căci Hristos nu se află "în sus", ci drept în faţă, aşteptând întâlnirea. Noutatea absolută se reâmprospătează în elementul eshatologic: "Ne amintim de ceea ce va să vină" spune Sfântul Grigorie de Nyssa, în acord cu anamneza euharistică.

Sfântul Bonaventura are o formulă: si Deus non est, Deus est; orice negare a lui Dumnezeu, orice idol nu există decât în funcţie de adevăratul şi singurul Absolut. Pentru Apus lumea este reală iar Dumnezeu este îndoielnic, ipotetic, ceea ce împinge spre producerea unor dovezi ale existenţei Sale. În Răsărit lumea este cea îndoielnică, iluzorie şi singurul argument al realităţii ei este existenţa auto-evidentă a lui Dumnezeu. Filosofia evidenţei coincide cu filosofia Revelaţiei. Evidenţa – cu certitudinea ei în sensul memorialului pascalian – este tipul însuşi al veritabilei cunoaşteri lămurite prin apofază.

Dacă omul ÎI gândeşte pe Dumnezeu, înseamnă că el se găseşte deja înlăuntrul gândirii divine şi că Dumnezeu Se gândeşte pe Sine prin om. Nu poţi înainta spre Dumnezeu decât plecând de la El. Cuprinsul gândirii despre Dumnezeu este unul epifanic: el se însoţeşte cu prezenţa pe care o evocă.

Totuşi, misterul voinţei pervertite – "misterul depravării" – rămâne intact. Chiar dacă "conformismul moral" poate aluneca într-o radicală înstrăinare, asemănarea ontologică a omului creat "după chipul" lui Dumnezeu rămâne neschimbată; chiar atunci când transgresiunile ating paroxismul depravării, libertatea arbitrară – ajunsă pe culmile revoltei rămâne o libertate reală. Evidenţa nu forţează voinţa, aşa cum harul nu o poate atinge decât în funcţie de libertate. Dacă sclavul rezistă surd la decretele unui tiran, alesul răspunde în mod liber atunci când Stăpânul îl poftеşte la ospăţ. Dacă meditâm la lucrarea Duhului Sfânt în vremea din urmă, s-ar putea să vedem în ea tocmai "degetul lui Dumnezeu", acţiunea Martorului: o sugestie, o invitaţie decisivă adresată tuturor formelor de cultură în scopul de a le readuce Ia intenţia lor originară şi de a le desăvârşi prin alegerea finală a Împărăţiei.

Sfântul Pavel vorbeşte despre lisus Hristos ca despre singura temelie: "lucrul fiecăruia se va face cunoscut… şi focul însuşi va lămuri ce fel este lucrul fiecăruia" (I Corinteni 3, 13). Asemenea şi omul: "Va fi mântuit, dar ca printr-un foc". Există unele "fapte care ies şi din foc". Nu este deci vorba despre distrugerea pură şi simplă a lumii, ci despre o încercare. Ceea ce se lămureşte are calitatea cerută de harisme şi participă ca element constitutiv la "pământul cel nou". Odinioară, arca lui Noe a fost salvată "din mijlocul apelor". Imaginea simbolică a arcei trimite gândul la ceea ce este sortit supravieţuirii şi prefigurează, prin această viziune profetică, marea trecere "prin foc", către Împărăţie.

Revelațiile Sfântului Serafim de Sarov vorbesc despre transfigurarea simțurilor, care permite încă de pe acum perceperea fenomenelor luminoase, calorice şi olfactive ca pe nişte semne ale dimensiunii celeste a lumii de față. Îmbrăcat în lumină, Sfântul Serafim dăruieşte ucenicilor săi florile şi fructele crescute sub "cerul nou" care anticipează "lucrul în sine", aşa precum sfântul manifestă "omul în sine".

În absolut, cultura este şi ea o asemenea pătrundere în felul lui Dumnezeu de a privi lucrurile şi ființele, adică în rațiunea şi în forma transfigurată a făpturilor. Şi icoana face acest lucru, dar ea se situează dincolo de cultură – ca o "imagine călăuzitoare" spre vederea nemijlocită — fereastră deschisă către "Ziua a opta".

Berdiaev şi-a concentrat atenția asupra conflictului aparent dintre creativitate şi sfințenie; el a fost frapat de felul cum, în secolul al XlX-lea, au putut coexista ignorându-se reciproc, cel mai de seamă sfânt modern – Sfântul Serafim – şi cel mai mare poet: Puşkin. Soluția găsită de Berdiaev priveşte trecerea de Ia simboluri la realități. Ministrul, generalul, profesorul sau episcopul sunt deținătorii unor funcții simbolice; dimpotrivă, sfântul este o realitate. O teocrație istorică, un stat creştin sau o republică sunt şi ele simboluri; comuniunea sfinților este, în schimb, o realitate. Cultura este un simbol atunci când acumulează opere pentru a alcătui un muzeu din piese împietrite, din valori fără viață. Geniile cunosc amărăciunea pe care o aduce distanța dintre focul lor spiritual şi operele lor obiectivate. Pentru că, în fond, cultura creştină este nerealizabilă. Într-adevăr, operele celor mai mari creatori sunt de fapt nişte eşecuri ale creației, pentru că ele nu schimbă lumea.

Paradoxul credinței creştine este acela că ea stimulează creativitatea în lume, dar, în faza finală, adevărata cultură, cea pătrunsă de duh eshatologic, desfide lumea şi obligă istoria să-şi iasă din țâțâni.

Atunci nu drumul este imposibil, ci imposibilitatea devine un drum cu jaloane harismatice: "Puterea dumnezeiască îşi poate tăia cale prin cele cu neputință". Atunci, alteritatea erupe fulgerător din profunzimile identității. Toate formele culturii trebuie să tindă spre această limită, să participe la mijlocirea reciprocă a celor două lumi, asigurând trecerea de la "avuția" terestră la "ființarea" cerească. Lumea îmbisericită este Rugul aprins din inima existenței.

Savantul, gânditorul, artistul sau reformatorul social vor putea regăsi harismele slujirii împărăteşti: ca "preot", fiecare va putea să-şi preschimbe cercetarea într-o lucrare sacerdotală, într-un sacrament care preface orice formă de cultură într-un loc teofanic: a cânta Numele lui Dumnezeu cu ajutorul ştiinței, al gândirii, al acțiunii sociale ("sacramentul frăției") sau al artei, în felul ei, cultura întâlneşte Liturghia, face să răsune "Liturghia cosmică" şi devine imn de slavă.

Odinioară, țarii însemnați erau canonizați, dar nu în virtutea sfințeniei lor personale, ci datorită fidelității lor față de harismele puterii împărăteşti, puse în slujba poporului creştinesc. Acum, intrăm în perioada ultimelor manifestări ale Duhului Sfânt: "în zilele din urmă, spune Domnul, voi risipi Duhul Meu peste tot trupul…" ceea ce ne permite să ne presimțim canonizarea unor învățați, gânditori sau artişti dintre aceia care şi-au dovedit fidelitatea față de harismele slujirii împărăteşti şi au creat opere spre slava Împărăției lui Dumnezeu. În acest fel, harisma profetică a creativității suprimă falsa dilemă: cultură sau sfințenie, asociind creația culturală şi sfințenia; mai mult, această harismă întemeiază cultura însăşi ca pe o formă de sfințenie. Aşa va fi "lumea pătrunsă în Biserică" – chemare ultimă a prefacerii ei în "pământul nou" al Împărăției.

O dilemă falsă îşi face loc în zilele noastre: Hristos trebuie să stea în Biserică, sau în lume? Nu e deloc vorba de a adapta Biserica la mentalitatea lumească, ci de a o adapta, dimpreună cu lumea de astăzi, la Adevărul divin, la Gândul lui Dumnezeu despre lumea aceasta. Dacă Hristos trimite Biserica în istorie, este pentru ca aceasta să facă – din diferitele ceasuri istorice – nişte locuri ale Prezenței Sale: astfel, toată lumea trăieşte actualitatea divină în actualitatea umană. Dumnezeu nu este mai îndepărtat de epoca noastră decât în alte vremuri; prezența Lui este efectiv perceptibilă în orice întâlnire inter-umană care intersectează Biserica pentru că zideşte, în felul ei, statura Omului desăvârşit.

Prezența lui Hristos este universală; pe de altă parte, Biserica este Trupul lui Hristos, iar Hristos ne cheamă să trecem de la întruchipările simbolice la realitatea explozivă a Evangheliei: El ne cere să ne prefacem într-un imn purtat de energia izbăvitoare a Sfântului Duh – energie despre care ne vorbeşte Apocalipsa şi pe care nimeni nu o va putea ignora.

### 5. CULTURA ŞI ÎMPĂRĂȚIA LUI DUMNEZEU

Sfântul Pavel spune: “Noi suntem împreună lucrători cu Dumnezeu” (I Corinteni 3, 9), iar Apocalipsa adaugă: “şi neamurile vor umbla în lumina ei” (21, 24) – deci neamurile nu vor pătrunde în Împărăție cu mîinile goale. Se poate crede că tot ceea ce apropie spiritul omenesc de adevăr, tot ce exprimă el prin artă, tot ce descoperă prin știință și tot ceea ce resimte el sub semnul veşniciei – toate aceste culmi ale geniului şi sfinţeniei umane vor intra în Împărăție şi se vor contopi cu adevărul lor aşa cum întruchiparea genială se identifică cu modelul ei.

Chiar frumusețea majestuoasă a vârfurilor înzăpezite, mângâierea mării sau aurul holdelor de grâu vor articula acel limbaj perfect despre care Biblia ne vorbeşte adesea. Sorii lui Van Gogh şi nostalgia Afroditelor lui Botticelli sau melancolia Madonelor sale îşi vor afla liniştea desăvârşită atunci cînd dorul celor două lumi se va fi stins. Când atinge apogeul, muzica – latura cea mai misterioasă şi pură a oricărei culturi – se opreşte în fața Absolutului, în Missa sau în Requiem-ul lui Mozart, în care auzim glasul lui Hristos, elevația capătă sensul liturgic al prezenței Sale.

Izvorâtă din cult, adevărata cultură îşi regăseşte originile liturgice. Cultura caută în chip esențial acea imperioasă unicitate capabilă să o elibereze din limitele ei imanente. Prin mijlocirea acestei lumi, cultura flutură stindardul Împărăției, trimite fulgerător o săgeată spre viitorul ultim: împreună cu Mireasa şi Duhul, ea strigă: “Vino, Doamne!”. Asemenea Sfântului loan Botezătorul, steaua ei piere în lumina orbitoare a Amiezii parusiale.

Precum orice om creat după chipul lui Dumnezeu este o icoană vie, tot astfel cultura pământească este icoana Împărăției cerurilor. În clipa marii treceri, Sfântul Duh – “degetul divin” – va atinge acesta icoană şi o fărâmă din ea va subzista în eternitate.

În Liturghia perenă a veacului ce va să vină, omul va da slava lui Dumnezeu prin toate elementele unei culturi care se va fi lămurit în para focului. Dar încă de aici, omul comunitar, savantul, artistul toți slujitorii preoției universale — celebrează deja propria lor Liturghie, în care prezența lui Hristos se face simțită, după măsura vredniciei lor. Asemenea unor iconari pricepuți, ei trasează cu materia acestei lumi şi în lumina Transfigurării, o realitate primenită în care tresaltă discret chipul enigmatic al Împărăției.

# VII. Libertate şi autoritate

*Capitolul VII – Iubirea nebuna a lui Dumnezeu*

### 1. LIBERTATEA CA MISTER CENTRAL AL EXISTENȚEI

Problema autorității întâmpină astăzi nişte dificultăți care nu se reduc la abuzul numit “autoritarism”. În istorie, confuzia dintre ascultarea de Dumnezeu şi ascultarea de propria voință omenească este frecventă. Actuala criză nu ține doar de revendicarea unei mai bune ajustări reciproce, ci merge mai adânc, atacând îndreptățirea Bisericii de a-şi justifica autoritatea printr-un apel la ascultarea credinței. Cunoaştem reacția violentă a profeților, martirilor şi sfinților în fața abuzurilor teocrației. Sfântul Pavel ne îndeamnă continuu să ne păstrăm libertatea creştină şi să nu stingem sau întristăm Sfântul Duh, printr-o supunere oarbă.

Ori, este indubitabil că omul contemporan nu se gândeşte numai la Biserică; omul secularizat îl resimte pe Dumnezeu ca duşman al libertății. În dialectica hegeliano-marxistă avem raportul dintre Stăpîn şi sclav; Freud vorbeşte despre complexul “Tatălui sadic” care incită la “paricid”; pentru Nietzsche, Dumnezeu este “Spionul celest” a cărui privire stânjeneşte şi reifică. Ideea obişnuită despre omnipotența şi omniscienta divină transformă istoria într-un teatru de păpuşi. Sau, cum spunea un filosof: “Drama este scrisă până la ultimul act şi nici un actor nu o poate schimba cât de puțin”. Numai Dumnezeu este liber în cadrul acestui determinism şi, prin urmare, El pare singurul vinovat de existența răului. Este ceea ce afirmă Proudhon atunci când spune: “Dumnezeu este Răul”. “Dacă Dumnezeu există, eu nu mai sunt liber; sunt liber, deci Dumnezeu nu există” – acesta este silogismul ateu rostit prin intermediul anarhistului Bakunin sau cel al lui Jean-Paul Sartre.

Chiar dacă nu o justificăm, putem înțelege această reacție întrucât ideea de Dumnezeu a suferit, de-a lungul istoriei, o înspăimântătoare deviere. Teribilul Judecător din Vechiul Testament îşi sacrifică Fiul pentru a răcori furia; el este atotputernic, se manifestă prin năzdrăvănii şi miracole, este omniscient, prevede şi orchestrează ansamblul existenței prin intervențiile sale istorice de ordin "providențial". Ori, după Shakespeare, istoria pare să fie "un basm povestit de un idiot".

## 2. CONFLICTUL

În Apus, situația din cadrul Bisericii se complică prin repercutarea ideii umane despre Dumnezeu în diferitele teologii, care provoacă certuri intestine. La cele două extreme întâlnim, pe de o parte, conformismul formalist al integriştilor, iar pe de alta, excesivul gust contestatar şi anarhic al progresiştilor. În mediile creştine "progresiste", nu se mai propovăduieşte Evanghelia, ci o teologie a revoluției violente. Singurul loc în care Hristos vorbeşte despre violență este acela despre "luarea cu asalt a Împărăției": "Împărăția cerurilor se ia prin străduință şi cei ce se silesc pun mâna pe ea" (Matei 11, 21). Ori, acum violența este dirijată împotriva structurilor societății de consum, împotriva capitalismului de sistem economic. Desigur, Evanghelia pretinde "dreptatea" în raporturile umane şi în construirea cetății terestre, dar această exigență se articulează cu o "ierarhie a valorilor" în vârful căreia se aşează dragostea jertfelnică. Evanghelia nu vorbeşte despre idealul unei vieți confortabile, igienizate, uşoare şi abundente. Între eradicarea foametei sau a nedreptății din lumea a treia şi confortabila viață burgheză, închisă în ea însăşi, există o veritabilă prăpastie. Nu este vorba de a doza sau de a limita confortul, ci de a deschide cetatea către prezența lui Dumnezeu, către minunea întrupării Sale, al cărui scop nu este "omul fericit", ci omul "beatificat", crescut sub soarele Fericirilor, chiar dacă persecutat sau martirizat: "Fericiți cei prigoniți pentru dreptate, căci a lor este Împărăția cerurilor". Totul se supune Împărăției şi nu se opreşte la exploatarea naturală a pământului sau la comoda instalare în istorie, ci merge spre transfigurarea proprie "pământului nou"; nu avem de-a face cu o fugă în altă lume, ci cu o mutație obiectivă: depăşirea valorilor penultime, în direcția valorilor ultime.

Credința inteligentă este fapta unui adult, nu cea a unui copil. Biserica se întemeiază pe renaşterea în Duh, iar nu pe naşterea naturală a omului. Ori, numai o Biserică recrutată prin naşteri naturale îşi poate pleca urechea la anumite aspecte ale "noii teologii", riscând să cadă astfel în plin infantilism religios.

Obositoarea opoziție dintre "credință" şi "religie" – predicată de teologia secularizării şi a "morții lui Dumnezeu" – anihilează tot ceea ce este pozitiv în Tradiție, de la doctrina îndumnezeirii omului până la accentul pus pe "noua făptură". Făptura este în¬noită prin moartea şi învierea lui Hristos, care au schimbat regimul ontologic al ființei umane. Te poți întreba dacă în cele două cazuri vorbim de acelaşi Dumnezeu, de aceeaşi Evanghelie, de acelaşi mister al Hristosului care slujeşte pătimind. Se produce astfel o periculoasă marxizare a conştiinței creştine, care ajunge la alternativa: fidelitatea față de Cuvântul lui Dumnezeu, înțeleasă după bunul plac, sau respectarea dorințelor omeneşti care inaugurează un milenarism de stânga, înrădăcinat mai degrabă în Vechiul Testament, decât în cel Nou. În mod simptomatic, curenții unei noi ideologii pornesc din profunda gândire a lui Dietrich Bonhoeffer; ori, acest teolog lutheran – admirabil în anumite privințe -scria la sfârşitul tragic şi prematur al vieții sale: "am observat dintotdeauna că tot ceea ce gândesc şi resimt este inspirat mai degrabă din Vechiul Testament,, pe care l-am citit în ultima vreme mult mai des decât Noul Testament…". Curentele progresiste intră în lupta politică, economică şi socială inspirându-se tocmai din profeții Vechiului Testament şi erijând contestația permanentă în mit al acțiunii revoluționare violente. Ori, adevărata revoluție nu poate veni decât de la metanoia evanghelică orientată către omul "Zilei a opta" – acel om pentru care "totul este nou", căci "Hristos a aşternut toate cele sub semnul crucii Sale".

Fără să uite cerințele dreptății, organizarea cetății omeneşti (în textul din Isaia 40-53) se subordonează Slujitorului care pătimeşte şi se axează pe prezența lui Dumnezeu printre oameni. Fie că e vorba de capitalism sau de marxism, lumea de față este radical contestată în Evanghelie, în numele unei realități transcendente. Omul acestei lumi trudeşte la tăierea unui drum istoric pavat cu valori care nu se referă la o cetate ideală imanentă, ci la "pământul nou", care este cetatea lui Dumnezeu. Strategia umană trebuie să participe la strategia lui Dumnezeu. Strategia transcendentă a lui Dumnezeu, tradusă prin Evanghelie, nu promite nici o reuşită materială; în realitate, fiecare epocă istorică se încheie cu un eşec, dar toate aceste mari eşecuri sînt de fapt mari izbînzi, întrucît dezaxează istoria, conducând-o la marginea limitelor sale, către transcendența propriei transfigurări. Dat fiind că Hristos contestă această lume, Pogorârea Duhului Sfânt coboară peste lume energiile Lui mântuitoare. Hristos contestă moartea prin propria Sa moarte şi Se pogoară la iad pentru a ieşi de acolo ca

dintr-un "palat de nuntă"; El îşi contestă călăii, pentru a le dărui iertarea şi învierea. El ne oferă tuturor nu atât o viaţă îmbelşugată, cât înfierea divină şi nemurirea pe care o gustăm încă de aici.

Toate actele de justiţie şi de înnoire socială nu au, în ele însele, o valoare absolută. Ele nu sunt adevărate decât în Hristos, în măsura în care mărturisesc prin El iubirea Tatălui. Încă de aici, asemenea acte capătă ceva din dimensiunea eternităţii: actualitatea divină se înscrie în cea umană doar atunci când oamenii se deschid către alteritatea transcendenţei. Vestirea "morţii lui Dumnezeu" recurge la o violenţă care reduce iubirea divină la vederile omeneşti, declarând că ea este inaccesibilă în afara politicii şi a mijlocirilor individuale. Relaţia directă cu Dumnezeu este pusă la îndoială, rugăciunea şi contemplaţia devin inutile întrucât se presupune că numai revoluţia violentă ar redeschide calea spre un Dumnezeu care ar învia, deci, prin politică!

În faţa acestei aberaţii trebuie să spunem, dimpreună cu Părinţii, că iubirea ca "sacrament al fraternităţii" înseamnă primirea aproapelui prin, în şi alături de Hristos – Cel care ne locuieşte sufletul şi ne îngăduie să ne numim unii pe alţii "fraţi". Teologiile violenţei nu au temeiuri evanghelice şi uită că Hristos ne îndeamnă să depăşim pasiunea confruntărilor. Atunci când, într-un caz concret, soluţia chirurgicală devine necesară, trebuie să avem luciditatea de a ne aminti că ea riscă întotdeauna să dezlănţuie puterile diavoleşti.

## 3. PARADOXALA ATITUDINE A LUI DUMNEZEU, DUPĂ SFINŢII PĂRINŢI

Recomandând abordarea negativă a misterului lui Dumnezeu, Părinţii Bisericii ne previn că noţiunile de "putere" şi "omniscienţă" comportă riscul antropomorfismului şi ne arată că aceste categorii nu i se pot aplica lui Dumnezeu. Dumnezeu este "cu totul Altfel", adică misterios şi "căutat la nesfârşit".

Într-adevăr, dogma trinitară ne învaţă că Tatăl este Tatăl întrucât renunţă la orice superioritate asupra Fiului şi a Duhului Sfânt. El ne împărtăşeşte Fiinţa Sa, într-o egală demnitate. După Sfântul loan Damaschin, Cei Trei Se unesc nu pentru a Se confunda, ci pentru a Se cuprinde unii într-alţii. Fiecare Persoană divină Se arată arătându-Le pe celelalte, cuprinzându-Le, primind totul de la Ele, dăruindu-Se pe deplin celorlalte, în eterna mişcare a iubirii trinitare, care devine echivalentul libertăţii.

Omul creat după chipul lui Dumnezeu intră într-o relaţie intimă cu misterul trinitar, pătrunzând înlăuntrul iubirii jertfelnice. Creaţia – capodoperă a Sfintei Treimi — implică riscul ca Dumnezeu să-Şi limiteze sacrificial propria atotputernicie: "Milă voiesc, iar nu jertfă" (Osea 6, 6). Iată de ce Dumnezeu "Se retrage" lăsând omului pasiunile inimii ca spaţiu al propriei libertăţi, căci, aşa cum spune adagiul patristic, "toate îi sunt cu putinţă lui Dumnezeu, în afară de a sili iubirea omului", întrucât doreşte să întemeieze relaţia Sa cu omul pe o reciprocitate consimţită, Dumnezeu devine într-un anu¬me fel vulnerabil şi "slab". El renunţă la propria omnipotenţă, împarte cu omul pâinea suferinţei, pentru că doreşte să bea împreună cu el vinul bucuriei. Dar, această "slăbiciune" este de fapt culmea atotputerniciei divine, care nu vrea să creeze un reflex pasiv, o marionetă supusă, ci o "făptură nouă", liberă după chipul libertăţii dumnezeieşti, adică nelimitată şi capabilă să-L iubească pe Dumnezeu pentru El Însuşi, dar deopotrivă capabilă să-I opună un refuz. Iată de ce Dumnezeu nu Se manifestă prin tunete şi fulgere, ci printr-o discretă adiere lăuntrică asemănătoare cu aşteptarea, în taină, a unui prieten (I Regi 19, 11-13). Potrivit marilor mistici, Dumnezeu este divinul cerşetor al iubirii, care aşteaptă la poarta inimii: "Iată, stau la uşă şi bat; de va auzi cineva glasul Meu şi va deschide uşa, voi intra la el şi voi "cina cu el şi el cu Mine" (Apocalipsa 3, 20). "Dumnezeu – spune Sfântul Maxim – devine cerşetor datorită condescendenţei Sale pentru noi şi pătimeşte până la sfârşitul timpului, după măsura suferinţei fiecăruia dintre noi".

Decretele unui tiran întâmpină întotdeauna rezistenţa surdă a supuşilor. Biblia, în schimb, înmulţeste mereu chemările şi rugăminţile: "Ascultă, Israele" (Deuteronom 6, 4), sau: "dacă vrei să fii desăvârşit" (Matei 19, 21). "Şi a trimis pe slugile sale ca să cheme pe cei poftiţi la nuntă…" (Matei 22, 3). Dumnezeu este împăratul care face o chemare şi aşteaptă "pătimind" răspunsul benevol al copilului Său. Autoritatea lui Dumnezeu nu rezultă dintr-un ordin care vine de sus, ci din lucrarea Lui tainică, exercitată nu atât asupra omului, cât înlăuntrul lui. "Dumnezeu – spune Sfântul Augustin – ne este mai intim decât ne suntem noi înşine", căci transcende ilimitat tot ceea ce ne putem imagina despre El. "Eu sunt Cel ce sunt", Incomparabilul şi Necuprinsul. Autoritatea Lui vine din adevărul radios al iubirii şi constituie o evidenţă pe care nici nu o poţi dovedi, nici demonstra, dar pe care o primeşti spunând, ca Sfântul Toma: "Domnul meu şi Dumnezeul meu" (loan 20, 28).

Când transmit cuvântul divin, profeții nu se substituie lui Dumnezeu; la fel, Apostolii sunt lumini întrucât slujesc. "Voi însă să nu vă numiți rabbi… şi tată al vostru să nu numiți pe pământ… şi nici învățători să nu vă numiți" (Matei 23, 8-10). Singurul Stăpân este Hristos, Fiul care tălmăceşte iubirea Tatălui, aducându-le oamenilor înfierea divină. Atunci când vorbeşte de "robul care pătimeşte" sau de pruncul Iisus, Evanghelia nu îi aplică niciodată atributele juridice ale autorității. Aşa şi cu ascultarea conjugală: acolo unde domneşte dragostea adevărată, raporturile dintre soți se înscriu într-un registru în care ascultarea devine o realitate reciprocă trăită întru şi deschisă către prezența lui Hristos. Biserica urmează exemplul Mântuitorului: pentru a nu pune un ecran între oameni şi Evanghelie, între copii şi Tată, Biserica nu este decât slujitoarea adevărului. La fel procedau marii mistici care se estompau pe ei înşişi, nefăcând din "fiii lor duhovniceşti" nişte odrasle personale, ci nişte fii ai lui Dumnezeu, deopotrivă maturi şi liberi.

"Cel care vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă" (Luca 10, 16); de îndată ce accentuezi "vă ascultă" aluneci în concepția juridică despre autoritate şi despre delegarea puterilor unui legislator suveran. Ori, singura dorință a lui Dumnezeu este unirea Sa liberă cu omul. Figura concentrică a cercului având în centru Dragostea radioasă ale cărei raze se unesc în centrul divin se opune acelei ecleziologii piramidale, care presupune delegarea puterilor într-un soi de cascadă ierarhică. Nu e vorba de a pune la îndoială autoritatea Bisericii ca loc al Cuvântului şi al Prezenței divine; este vorba de a nu confunda divinitatea cu slujirile şi demnitățile omeneşti din cadrul Bisericii.

## 4. LIBERTATEA ŞI AUTORITATEA ÎN MERSUL ISTORIEI

De la Reformă încoace, în Apus, problema se pune în termenii unui acord între autoritate şi libertate, cu accentul variabil pe una sau alta dintre aceste două realități ale vieții bisericeşti. E o chestiune de dozare: care este părtăşia lor reciprocă? La Roma, se pune întrebarea: "În ce măsură putem legitima libertatea poporului salvând totodată ordinea şi autoritatea clerului?" Protestantismul pune accentul pe libertate şi se întreabă în ce măsură poți legitima autoritatea salvând totuşi libertatea fiecărui credincios. Se vede clar că acest conflict determină autoritatea şi libertatea ca principii corelative astfel încât libertatea este definită în raport cu limita ei autoritară, iar autoritatea este definită în raport cu libertatea pe care trebuie să o mărginească. De la o epocă la alta, limita se deplasează într-un sens sau în celălalt.

În mişcările anarhiste, limita explodează în numele exigenței elementare a unei radicale libertăți care suprimă orice constrângere. La capătul ei logic, libertatea este prin fire "nemăsurată": ea este, mai mult sau mai puțin "totul sau nimic". Mai devreme sau mai târziu, umbra supraomului gândit de Nietzsche se profilează, Feuerbach anunță eliberarea din orice alienare, iar Dostoievski face bilanțul final proclamând adevărul ultim al arbitrariului revoluționar: "Libertatea sau moartea". Cercul se închide, iar conflictul nu mai are ieşire, căci principiul dozării face ca termenii să fie exteriori unul altuia; ei se exteriorizează, se opun reciproc şi pierd profunzimea interioară – singura în stare să aducă o soluție. Corelarea exterioară a acestor doi termeni, adică obiectivarea lor – devine explozivă. De-a lungul istonei, libertatea subminează autoritatea, iar autoritatea subjugă libertatea sub pretextul ipocrit de a-i face pe oameni să accepte benevol dictatul "necesar" al autorităților. Din subterana lui, omul dostoievskian se ridică vehement împotriva logicii formale stridente: "ce-ar fi să dăm naibii acest «doi-şi-cu-doi-fac-patru»?". Ştim la ce rezultate concrete poate duce aşa ceva.

Înainte de a relua problema din interior, ar fi util să amintim aici câteva definiții clasice. După dicționarul Littre, autoritatea este puterea de a te face ascultat, de a te impune, de a porunci. Legitimă sau nu, autoritatea este invadatoare şi nu se poate obişnui cu gîndul că nu deține toate puterile. Dacă utilizează puterea şi tehnicile de care dispune pentru a-i conduce pe ceilalți spre anumite scopuri, autoritatea devine subjugantă. Răsturnînd termenii, filosoful Alain distinge net între autoritate şi putere atunci când ne avertizează: "dacă autoritatea mimează iubirea devine odioasă, iar dacă iubeşte cu adevărat îşi pierde puterea". Karl Jaspers explică acest fenomen printr-o analiză pătrunzătoare: "Noțiunea de autoritate provine dintr-o gîndire latină. Auctor este cel care susține un lucru şi îl face să se dezvolte, să crească. Etimologic vorbind, auctorias este forța de a susține şi de a dezvolta", deci forța care veghează nu atât la apărarea, ci la creşterea unui lucru. Vedem aşadar că ea nu determină ascultarea, ci împlinirea. Lafay precizează: "Autoritatea este diferită de putere. Prima inspiră un sentiment de respect şi venerație, cealaltă un sentiment de frică. Autoritatea este legată de demnitate, puterea, de forță". Părintele Laberthoniere merge mai departe: "Când autoritatea se supune oarecum celor care i se supun, legîndu-şi devenirea de soarta acestora şi urmărind împreună cu ei un scop comun, atunci ea devine libertate", în acest caz, autoritatea este paznicul şi garanția libertății. După cum spune Monseniorul

Dupanloup: "Orice autoritate care nu are drept principiu devotamentul, nu merită acest nume". Scriptura numeşte acest devotament prin termenul diaconia. "Autoritatea – mai spune Părintele Laberthoniere – care este concepută doar ca putere impusă prin forță sau violenie devine inevitabil exterioară şi străină celui asupra căruia se exercită… Dar ea poate şi forma absolut contrară", cea a inte-rioritații. Citim în Evanghelia după Luca (9, 54): "Doamne, vrei să zicem să se coboare foc din cer şi să-i misiuie…? Iar El, întorcîndu-se, i-a certat şi le-a zis: nu ştiți oare fiii cărui duh sînteți?". Foarte apropiat de creştinismul răsăritean, Părintele Laberthoniere exprimă corect natura interiorizată a acestuia, care schimbă în întregime natura autorității.

## 5. TRADIȚIA RĂSĂRITEANĂ

Sfântul Pavel se referă la creştinism ca la o cartă a libertății spiritului omenesc. Maximalismul evanghelic suprimă moderația bine cîntărită şi dozată a căii de mijloc. "Dumnezeu nu ne cere atâta…" va spune bunul simț al omului de bine, dar Dumnezeu ne cere totul şi încă ceva pe deasupra.

Părinții Deşertului nu-şi puneau nici o problemă teoretică; ei trăiau pur şi simplu o libertate nemărginită. Pilda lor ne prescrie neâncetat virtutea interiorizării: fiecare om poate găsi spațiul libertății interioare de îndată ce se aşează înaintea Feței lui Dumnezeu, învățătura Sfântului Pavel confirmă ceea ce trăise deja Epictet: chiar şi un sclav are înlăuntrul său libertatea unui rege. O asemenea libertate găseşte în Dumnezeu nu atât o limită – căci Cel Nelimitat nu se poate mărgini – cât singurul izvor care-i astâmpără setea, alimentându-i conținutul dincolo de orice constrângere. Omul trebuie să se supună voinței lui Dumnezeu, dar nu pur şi simplu. Dumnezeu doreşte împlinirea voinței Sale, dar nu vede în om un sclav, ci un fiu liber şi un prieten al lui Hristos.

Într-o definiție clasică, libertatea este facultatea de a alege. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă exact contrariul: nevoia de a alege, spune el, este o slăbiciune inerentă căderii în păcat. Adevărata libertate este avântul absolut care se orientează către Bine fără să aibă rețineri sau întrebări. La nivelul sfințeniei, opțiunea nu mai este o condiție a libertății. Aflat dincolo de orice alegere, cel desăvârşit urmează nemijlocit şi spontan calea Binelui. În cea mai subtilă formă a ei, libertatea nu-şi mai suportă propriile rațiuni, ci şi le creează. Ea se înalță acolo unde actele cele mai libere sunt singurele acte depline. Dumnezeu nu alege. După chipul său, faptele sfântului depăşesc orice preferință. Ezitarea şi alegerea, căutarea directivelor autorității sunt specifice unei voințe sfâşiate de dorințe contradictorii care se izbesc neâncetat una de alta. Desăvârşirea constă în simplitatea unei fireşti convergențe supranaturale între voința umană şi voința lui Dumnezeu. Ea nu se poate atinge decît prin depăşirea oricărui raport de exterioritate.

## 6. AUTORITATEA ESTE ADEVĂRUL CARE NE FACE LIBERI

Dacă acceptăm falsa dialectică (pe de o parte puterea Episcopatului, pe de alta libertatea Poporului lui Dumnezeu), totul se deformează, devine obiectiv şi disproporționat tocmai din pricina nevoii de măsură. Am putut deja observa că autoritatea concepută ca o valoare exterioară îşi schimbă esența. Odată interiorizată, ea capătă o valoare extrem de paradoxală: autoritatea se neagă pe ea însăşi, refuză orice putere de constrângere şi se supraânalță la un nivel unde se identifică cu Adevărul. Tradiția răsăriteană afirmă că Dumnezeu, Hristosul din Evanghelii, şi Biserica nu reprezintă o autoritate, dat fiind că autoritatea ne este totdeauna exterioară. Ori, acestea nu sunt autorități care înlănțuie, ci adevăruri care eliberează.

Orice dozare după chipul blocurilor politice întemeiază doar libertatea de opțiune. În acest caz, omul e liber înaintea alegerii; de îndată ce opțiunea lui a fost făcută, el îşi pierde libertatea. El a ales un principiu erijat în autoritatea căreia i se va supune. Suntem în fața unui paradox: libertatea de a alege este un drept care începe prin a limita şi sfârşeşte prin a suprima libertatea ca atare.

Ori, Evanghelia ne descrie, evident, altă situație. Ea ne invită să cunoaştem şi deci să alegem obiectul ei – Adevărul – iar acest Adevăr ne slobozeşte şi ne face cu adevărat liberi. Asta înseamnă că orice opoziție între autoritate şi libertate se aşează pe un plan extra-eclezial, unde victoria uneia sau a alteia nu conduce deloc la libertatea lui Hristos. Teologia de şcoală este mereu ispitită de propriile ei măsuri: un episcop are măsura deplină, un preot, ceva mai puțin, iar un laic nici atâta; aici, harul lucrează, dincolo, lipseşte cu totul. Or, Duhul Sfânt suflă unde voieşte şi cine ar putea să-L măsoare? Îi simțim prezența, dar nu ştim nimic despre lacunele Sale, pesemne inexistente.

Unul dintre cele mai vechi simboluri de credință mărturisește: "Cred în Bisericsa Duhului Sfânt"; această misterioasă identificare vrea să spună: cred în Biserică, în care a prisosit "har peste har", fără nici o măsură. "Legea (autoritatea) prin Moise s-a dat, iar harul şi adevărul (libertatea) au venit prin lisus Hristos" (loan l, 17): "Dumnezeu nu dă harul cu măsură" (loan 3, 34). Setea de libertate adevărată este setea de Duhul Sfânt care eliberează în chip deplin. Simone Weil vorbeşte despre această sete astfel: "A invoca pur şi simplu Duhul; un strigăt, o chemare. Ca atunci când nu mai poți de sete, când nu-ți mai reprezinți actul de a bea, nici în general, nici în raport cu el însuşi: îți imaginezi doar apa, apa ca atare, iar acea imagine a apei este strigătul întregii tale ființe…". O asemenea sete potoleşte Biserica trăită ca o continuă pogorâre a Duhului Sfânt, ca o supraabundență permanentă de har: "Şi cel însetat să vină, cel ce voieşte să ia în dar apa vieții" (Apocalipsa 22, 17). Aceasta este însăşi esența Bisericii: nu atât autoritate, cât sursă abundentă, har peste har, libertate adăugată libertății care elimină orice "obiectivare", orice conflict, orice spaimă de sclav.

Căderea în păcat nu este decât pervertirea raporturilor interioare stabilite de Dumnezeu. Dar înainte de acesta, Şarpele a pervertit starea paradisiacă sugerând ideea falsă a unei oprelişti, deci a unei Legi înaintea căderii. Şarpele insinuează: "Dumnezeu a zis El, oare, să nu mâncați roade din orice pom din rai?" (Geneza 3, 1). Ori, Dumnezeu spunea exact invers: "Din toți pomii din rai poți să mănînci" (Geneza 2, 16) arătând doar că urmările vor fi diferite. Dacă Sfântul Pavel spune "Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi sunt de folos" (I Corinteni 6, 12), Şarpele ar spune: "Toate sunt interzise, dar toate sunt de folos". În acest fel, Dumnezeu este transformat în Lege care interzice. Dar Dumnezeu nu spune: "Nu mânca din acel fruct pentru că altminteri vei muri". Nu este un ordin, este prevestirea unui destin liber ales, în ambele sensuri. Nu este vorba de o banală neascultare: e vorba de neglijarea comuniunii vitale cu Tatăl, de stingerea dorului după prezența Lui, după iubirea adevărată care dă viață. În vreme ce la polul opus se găseşte moartea, în momentul ispitirii, omul şi-L reprezintă pe Dumnezeu ca pe o autoritate care emite ordine şi pretinde o supunere oarbă. Sugestia aceasta vine de la Satana, de la revolta originară împotriva unei autorități obiectivate, sărăcite şi pervertite, care nu mai reprezintă un adevăr eliberator. De când omul L-a "obiectivat" pe Dumnezeu instituind o distanță, un spațiu exterior, el se ascunde şi rătăceşte prin beznă, fabricându-şi o existență de prizonier. Iată de ce vine Hristos pentru a spune: "Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să propovăduiesc robilor dezrobirea… şi să slobozesc pe cei apăsați" (Luca 4, 19).

Sensul păcatului originar este transformarea lui Dumnezeu într-o autoritate exterioară, în Lege, fapt care conduce la transgresarea Legii divinizate situându-l pe om în afara lui Dumnezeu. A trebuit să survină întruparea pentru ca omul să se regăsească înlăuntrul lui Dumnezeu. A trebuit ca Pruncul lisus sa dezvăluie adevăratul chip al Tatălui, prin parabola fiului risipitor, în care autoritatea justițiară nu este de partea părintelui, ci de aceea a fiului cel mare. Tatăl nu face decât să alerge în întâmpinarea copilului său.

"Lăsați morții să-i îngroape pe morți" înseamnă: îngropați autoritatea şi libertatea care au murit de aceeaşi boală. "Ştiți că ocârmuitorii neamurilor domnesc peste ele şi cei mari le stăpânesc. Nu tot aşa va fi între voi, ci care între voi va vrea să fie mare, să fie slujitorul vostru" (Matei 20, 25-26). Sfântul loan Botezătorul este "cel mai mare dintre oameni" pentru că este "cel mai mic" (Matei 11, 12). Cuvântul Sfântului Pavel (II Corinteni l, 24): "nu că doar avem stăpânire peste credința voastră, dar suntem împreună-lucrători ai bucuriei voastre" – exprimă de minune concepția răsăriteană despre "autoritatea" episcopală.

În Noul Testament, "porunca nouă" înlocuieşte Legea mozaică şi instituie o relație reciprocă: "Cel ce mă iubeşte… pe acela îl voi iubi". Autoritatea mesianică a lui lisus constă în puterea de a ierta păcatele şi de a vindeca întru mântuire. Totul este interiorizat: Legea şi Profeții concentrându-se în porunca iubirii. Autoritatea conferită celor Doisprezece şi urmaşilor acestora se exercită în interiorul comunității, niciodată deasupra ei. Identificarea dintre Biserică şi Hristos – Capul şi Trupul – invalidează orice autoritate umană asupra Poporului lui Dumnezeu, fiindcă o atare autoritate ar pune un om deasupra lui Hristos. De la Irineu încoace, episcopatul nu este o putere asupra Bisericii, ci însăşi expresia Bisericii; identitatea ei sacramentală şi harisma adevărului nu exprimă infailibilitatea unei persoane, ci pe aceea a unei Biserici locale, unită cu Biserica sobornicească.

De la Cincizecime, Biserica este călăuzită de Duhul Sfânt, iar sinodul apostolic de la Ierusalim i-a formulat principiul de viață, chiar dacă nu s-a referit la cuvântul Domnului: "Părutu-s-a Duhului Sfânt şi nouă…" (Faptele Apostolilor 15, 28).

Totuşi, în Biserică, totul este "în ordine", iar episcopul este răspunzător de propovăduirea corectă şi de îndrumarea pastorală a comunității. Consensul universal este semnul adevărului în materie de credință, căci singura instanță supremă în interiorul Trupului eclezial este Duhul Sfânt. Naşterea "făpturii noi" izbăveşte şi ne face să vedem în Biserică "libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu" (Romani 8, 21).

Scepticismul de astăzi se împotriveşte autorității exterioare pentru că râvneşte după principiul inferiorității şi presimte că misterul Bisericii nu constă în autoritate, ci în Duhul Adevărului.

Cunoaşterea Adevărului care te eliberează nu este cea a adevărului despre Dumnezeu, ci este cunoaşterea Adevărului care este Dumnezeu sau, cum spune atât de bine Sfântul Simeon, sărbătoare a întîlnirii: "Te slăvesc pentru că, neamestecat şi neâmpărțit, Te-ai făcut un duh cu mine". Focul dumnezeiesc cuprinde Creatorul şi făptura, înlătură orice distanță şi orice obiectivare sau exteriorizare a autorității. Sartre este dornic de o libertate formală, dar această libertate este vidă, fără obiect; după spusele lui Simone Weil, ceea ce predomină este obiectul sau conținutul: apa vieții, Duhul Sfânt revărsat fără măsură.

În ziua Cincizecimii, Sfântul Petru citează profeția lui Ioil: "Iar în zilele din urmă, zice Domnul, voi turna din Duhul Meu peste tot trupul şi fiii voştri şi fiicele voastre vor prooroci şi cei mai tineri ai voştri vor vedea vedenii şi bătrânii voştri vise vor visa" (Faptele Apostolilor 2, 17). Pogorârea Duhului Sfânt semnifică inaugurarea calitativă a timpului final, chiar dacă pentru moment darurile Duhului sunt împărtăşite de-a valma. Mişcările inspirate de Conciliul Vatican II atestă un dinamism care pune în mişcare Trupul Bisericii; tatonări adesea stângace, ele caută în chip pozitiv, printre rătăcirile trecutului, adevărata relație dintre părțile aceluiaşi Popor ales; episcopii şi laicii sunt laolaltă şi deopotrivă slujitori, după chipul Domnului. Duhul Sfânt poate provoca doruri şi nerăbdări, sau căutări loiale care servesc înaintării către Împărăție.

În amintirile sale din adolescență ("Cuvintele") Sartre spune ceva profund: "Îl aşteptam pe Creator Tatăl şi m-am trezit cu un Director General". Biserica trebuie să fie atentă cu aceste aşteptări, cu aceste căutări, dar trebuie mai ales să le dea răspunsuri. Printr-un asemenea răspuns, episcopul nu va mai fi văzut ca un şef, ca un patron cu putere de constrângere, ci ca un chip al Tatălui; iar un om însetat de libertate va fi tratat precum fiul rătăcitor care nu caută autoritatea, ci inima părintească. Aceasta ar fi bucuria şi libertatea copiilor lui Dumnezeu care ar găsi în Biserică, dincolo de reguli şi de funcții, Duhul Sfânt.

Atunci când devine interioară, ascultarea de Dumnezeu te face să-L vezi pe Cel cântat în Liturghie: "Unul Sfânt, Unul Domn Iisus Hristos". Este singura Domnie revelată de Dumnezeu Însuşi, aceea a lui Hristos Care bate la uşa inimii omeneşti (Apocalipsa 3, 20). Alături de Hristos există Domnia penticostală a Sfântului Duh dimpreună cu suflarea lui liberă aşteptând Domnia Tatălui în sânul împărăției: dar se poate numi Domnia "autoritate"? Ar fi absurd, Împărăția este Domnia Treimii care îi include pe toți oamenii – eliberați pînă la urmă prin Adevărul Bucuriei neapuse – în cercul sacru al unei nesfârşite iubiri. Asemenea Sfântului Ioan Botezătorul, Biserica trebuie "să se micşoreze" pentru a nu însemna decât prezența lui Hristos – Mirele – care face deja din comuniunea euharistică o comuniune nupțială cu oricare suflet omenesc.

Suntem în fața unui fapt istoric brutal. Din diverse motive, Biserica epocii pre-constantiniene este respinsă. O mână de oameni fără nici o priză istorică care-şi proclamă mesajul în fața unei lumi ostile. Mai precis, e vorba de epoca post-constantiniană. Lumea nu mai este păgână, pentru că a devenit profund atee. Ascultă alte evanghelii şi alți profeți. Forțe dinamice intră în acest joc, încercând mereu să integreze în lume o seamă de dominante noi, incompatibile cu morala creştină.

În fața oricărei afirmări a transcendentului, spiritul sceptic al oamenilor se întreabă: "Ce este adevărul?". Pilat disprețuia mentalitatea iudaică. Cu atât mai mult are dreptate lumea de astăzi atunci când disprețuieşte creştinismul istoric, al cărui chip este brăzdat de atâtea trădări.

Dumnezeu nu mai găseşte în realitatea fierbinte şi palpitantă a vieții nici un suflet suficient de curat şi dezinteresat pentru a-I prelua mesajul. Pentru că totul este în mod atât de hidos compromis, rolurile s-au inversat: Biserica este judecată de lume. Creştinii au făcut totul pentru a steriliza Evanghelia; s-ar spune că au scufundat-o într-un fel de lichid neu-tralizant. Tot ceea ce izbeşte, răscoleşte şi răstoarnă a fost amortizat. Omul respinge o religie devenită inofensivă, plată, călduță şi rezonabilă. Cuvântul cheie "Dumnezeu nu ne cere atât de mult" strică sarea Evangheliei, adică teribila frenezie a Domnului, care ne cere imposibilul. Nu se poate

nici măcar spune că Evanghelia se loveşte de un zid, pentru că un zid simbolizează reacţia, pe când Evanghelia nu întâlneşte decât totala indiferenţă; vocea ei răsună în gol, trece pe alături şi nimic nu o reţine.

Biserica nu mai este – ca în primele veacuri -marşul triumfal al Vieţii printre cimitirele lumii. Toate definiţiile teologice recente vorbesc despre natura Bisericii ca despre ceva surprinzător de static şi de egocentric: ea apare ca un loc de auto-nutriţie, ca o adunare care se hrăneşte. Pierzând ideea apostolică de Trup, organism care trăieşte din prezenţa reală a lui Hristos (acel Hristos care nu a venit nici pentru Apostoli, nici pentru o adunare parohială), Biserica nu mai există în raport cu lumea. În mod straniu, credinţa creştină îşi pierde astfel calitatea de ferment: ea nu mai asigură dospirea nici unui aluat; creştinii nu mai au simţ misionar; nu mai ştiu să se poarte ca nişte ambasadori, ca nişte trimişi. Viaţa se învârte în circuit închis! După două milenii de creştinism istoric, cea mai teribilă critică pe care lumea o poate face Bisericii este aceea de a fi devenit o oglindă fidelă în care lumea apare ca propria ei erezie creştină, carne din carnea Bisericii.

Creştinismul, urmat de lumea întreagă s-a instalat în ruptura dintre divinitate şi umanitate. Potrivit formulei hristologice fundamentale de la Sinodul IV ecumenic, întrunit la Calcedon, firea umană şi cea divină s-au unit în Hristos în chip neamestecat şi neâmpărţit. Ori, dacă în teologie monofizismul divin devalorizează omenescul (mărturiseşte despre asta absenţa tragică a unei antropologii creştine), monofizismul uman decade. În schimb, în diferite forme de umanism, ajungând să izoleze, şi mai apoi să suprime divinitatea. Dar ceea ce este infinit mai grav este faptul că orice erezie a gândirii este produsul unei erezii existenţiale. Arius era în viaţa lui personală adeptul monoteismului iudaizant, iar erezia lui teologică de acolo a pornit. Creştinii de azi sunt eretici în viaţa lor şi fac o teologie de eunuci (”pot oamenii să vorbească despre zămislire?” – se întreba Sfîntul Atanasie); chiar atunci cînd este corectă, o asemenea teologie miroase a moarte.

Vedem urmările rupturii chiar şi în prezenţa eroicului efort de evanghelizare făcut în prezent; cele două curente dominante nu se întâlnesc: pe de o parte întâlnim convertirile individuale făcute pe cont propriu, pe verticală, şi deci pândite de pericolul sectarismului; pe de altă parte vedem curentul care întruchipează în lume creştinismul orizontal, pândit de secularizare: ceea ce lipseşte este punctul de joncţiune. Mântuirea nu se poate obţine decât în Biserică, dar aceasta este înfiptă în lume, foarte departe de acel: “Vino, Doamne, lisuse!” din Apocalipsă 2, 20. Întrucât soluţia istorică integrală se află dincolo de marginile istoriei, Biserica vieţii parusiale este singura care trăieşte realmente într-o istorie împlinită şi desăvârşită.

Nici o mişcare de renaştere nu va fi eficientă şi durabilă atâta vreme cât omul nu va deveni un mădular viu al trupului, iar parohiile nişte spaţii vitale, în care plenitudinea Hristosului parusial va copleşi plenitudinea Hristosului istoric. Ori, masa creştinilor mărturiseşte fie o religie de cucuvele sumbre, marcată de o gravitate care te incită la ateism, fie o religie încropită din cîteva fărâme naive de optimism, de zâmbete facile şi de uitare a morţii care alcătuiesc împreună o viziune de o dezarmantă stupiditate.

E foarte posibil ca psihanaliza mentalităţii creştine curente să scoată la iveală una dintre cele mai profunde cauze ale inactualităţii mesajului creştin. Creştinismul nu este o doctrină, ci un mod de viaţă, întrupat prin fapte. Reacţia omului de rând – produs tipic al evoluţiei sociologice modeme – este înainte de orice o reacţie faţa de faptul creştin. Ceea ce îl interesează în comunism nu este deloc speculaţia marxistă, ci faptul comunismului, concretizat în “omul nou” pe care acesta l-a produs. Omul de rând aude mesajul creştin în funcţie de lumina sau de bezna faptelor creştineşti. Ori, vulgul creştin ne pune în faţa unui fenomen evident: creştinătatea nu este deloc “o rasă nouă”; ea este doar o formă sociologică specifică şi aici descoperim cea mai gravă explicaţie a eşecului creştin.

Credinţa nu mai este un izvor: ea a devenit o suprastructură, un element aşezat peste structurile lumii în care credincioşii se implică, iar această realitate este un exemplu frapant de alienare sociologică. Preoţii şi pastorii şi-au însuşit un vocabular suplimentar, dar modul lor de a gândi, de a concepe, de a aprecia şi de a acţiona – adică întregul lor comportament – este determinat sociologic. “Unitatea” Bisericii apără proprietatea privată sau colectivizarea; pentru unii, elementul demonic este echivalat cu “socialismul”, pentru alţii cu “capitalismul”, Împărăţia lui Dumnezeu nu mai este decât o categorie etică sau “instrumentală” de propagandă, un element care încununează edificiul. Un stoic, un spinozist sau un ateu se angajează şi ei în numele unor credinţe morale. De aceea toate virtuţile creştine se dărâmă în faţa întrebării: “Au nu fac şi neamurile acelaşi lucru?” (Matei 5, 47). Sfinţenia nu este deloc o virtute, ci un reflex al transcendentului. Atunci când preocuparea etică se axează

asupra Logosului, orice perspectivă morală se răstoarnă, căci transcendența creştină nu este cea a existențialiştilor captivi într-o lume închisă, ci aceea care priveşte lumea în ansamblul ei.

De la Constantin cel Mare încoace, puterea Bisericii asupra istoriei nu se exercită nici deasupra, nici înăuntru, ci se identifică cu structurile seculare ale lumii. Astfel, creştinismul feudal, burghez, proletar, îşi pierde complet puterea de a restaura totul pe un plan superior. Monahismul este produsul unei revolte împotriva alienării Bisericii de către Imperiu; numai eroismul din pustiu părea să poată răspunde, pe atunci, exigențelor absolute ale Evangheliei. Biserica – mister dinamic – logodnică aşteptându-şi Regele – a devenit o "societate religioasă" supusă legilor evoluției naturale. Urmările sunt dezastruoase. Dacă în aparență "creştinii nu valorează mai mult decât ceilalți", în profunzime, un creştin poate învia morții, datorită sevei pe care o primeşte din lumea cealaltă; dar, de îndată ce se hrăneşte cu hrană pământească, creştinul nu mai este în stare decît să sape gropi.

Întruparea este înrudită cu veacul. Templul a devenit o vastă "companie de asigurări" pentru viața veşnică: un minimum de riscuri (pariul lui Pascal), o tehnică de consolare bazată pe nişte "trucuri" adaptate de la caz la caz. Credința creştină este prezentată ca o investiție de viață sigură, iar Împărtăşania este oferită ca un fel de comprimat pe bază de eternitate. Afectat de instabilitatea valorilor curente, omul se agață de ce-i mai rămâne, de "stabilitatea" valorilor spirituale, dar acest fapt contrazice în fond ordinea spirituală: prin pierderea sentimentului kierkegaardian care te face să te simți la o mie de leghe sub mări, precum şi prin căutarea unor garanții ale mântuirii, omul compromite în final mântuirea însăşi. Burghezia creştină a făcut din Evanghelie prelungirea optimă a aspirațiilor umane către cea mai bună dintre lumile posibile: împărăția lui pumnezeu. Optimismul bigot şi dulceag, golit de orice trăire tragică, este cel care a dus la pierzanie creştinismul istoric, în realitate Evanghelia este în mod funciar inadaptabilă şi explozivă; ea pretinde o metamorfoză, o metanoia care sfărâmă nu doar formele istorice, ci istoria însăşi.

Datorită acestei interiorizări fundamentale a adevărului său, creştinismul nu poate produce o ştiință, o filosofie sau o politică proprie: nu există filosofi creştini, aşa cum nu există băcani creştini. Nu există decât oameni încreştinați care exersează în chip drept sau strâmb arta, medicina sau comerțul. Nu poți să obții o matematică creştină, dar poți să fii creştin. Oricare expresie depinde de izvorul, dar niciodată de scopul ei. Chiar dacă aduci într-o casă un vas cu apă sfințită şi lipeşti pe perete un text biblic, nu asemenea accesorii vor face din acea casă o ecclesia domestica.

Ori,"creştinul de astăzi nu este decât un om care adaugă la ansamblul cunoştințelor sale postulatul existenței lui Dumnezeu. Diferența dintre credincioşi şi necredincioşi constă în faptul că primii sunt ceva mai înclinați spre metafizică decît ceilalți. Unii cred în alopatie, alții în homeopatie, alții, în fine, aplică tehnica rugăciunii: observațiile clinice ale doctorului Carrel arată că elementul mistic sporeşte rezistența bolnavilor; vindecătorii demonstrează că sănătatea profită de credință; miracolul este canalizat sociologic şi erijat într-o putere igienic-demonstrativă. În mentalitatea şi comportamentul maselor creştine nu mai există nimic care să se situeze deasupra, care să depăşească banalul, care să proclame transcendenta prin însăşi existența sa. Credința apare ca un element funcțional specific unui tip sau caracterizând o anumită categorie sociologică: această realitate goleşte mesajul creştin de orice putere metamorfozantă.

Înțelegem astfel de ce creştinismul exclusiv sociologic nu mai poate atrage, întâlneşti aiurea oameni pasionați, avizi de măreție şi care fac efortul disperat de a ajunge deasupra, în ceea ce se numeşte miezul pur al existenței. Suntem frapați însă, atunci când constatăm sărăcia materiei umane din parohii, când vedem numărul mare de inşi mediocri porniți în căutarea unor compensații; ai zice că toți aceştia sunt acolo întrucât visează să ocupe primele locuri în Împărăția lui Dumnezeu. "Dumnezeu Şi-a ales pe cele de neam jos ale lumii, pe cele nebăgate în seamă", nu pentru că nu ar fi ştiut să aleagă, ci "a ales pe cele nebune ale lumii ca să ruşineze pe cei înțelepți" (I Corinteni l, 27-28). Or, mulțimea creştină se crede foarte înțeleaptă" atunci când fuge ca de ciumă de tot ceea ce este "nebunesc", de tot ce implică o depăşire, de tot ce este mistic, adică de miezul însuşi al Evangheliei, în loc să ruşineze lumea, mulțimea se confundă cu ea, transformându-se într-un praf opac şi lipsit de valoare.

În Evul Mediu, Biserica deținea o armă redutabilă: frica de infern. Cu timpul, concepția mistică despre existență s-a risipit, iar diavolul, împreună cu tot cortegiul său infernal, nu mai este decât o poveste ridicolă de adormit copiii. Raiul nu mai face nici el parte din experiența spirituală a omului şi devine, ca şi iadul, o pură abstracție. Dar, chiar dacă frica de infern şi fericirea împărăției sînt exterioare omului, el mai are încă la dispoziție

adevărul ca sens al existenței. Acolo este însă omul modern cel mai vulnerabil, cel mai ușor accesibil. Răul blochează toate ieșirile, domnește indiscutabil și iremediabil, iar omul suferă și face și pe ceilalți să sufere. Lumea a căzut, dar înălțimea de la care s-a prăbușit nu mai există. Nu mai există vinovați, noțiunea de păcat este golită de orice sens, iar iertarea își pierde în mod tragic orice rațiune de a fi. Nimeni nu mai caută iertarea, pentru că toți sunt niște nefericite victime ale unui hazard care i-a aruncat în această viață: nu le rămâne decât să devină mereu mai nesimțitori, uitând de ei înșiși; sau să trăiască semeț, în afara oricărui Logos; sau să încerce măcar refacerea tipului uman, prin epurarea oricărui rest de angoasă metafizică. Omul trăiește în discontinuitate, purtat de un curent cu ritmuri sacadate și scufundat într-o durată sincopată. Viața nu mai are taine: nu te mai poți inița decât în domeniul tehnicilor. Cine mai îndrăznește să vorbească despre dragoste, în fața unei tehnici sexuale impecabile? Ce mai poate să-i spună cuiva acel mysterium tremendum, acea intuiție a "locului sfințit" care însoțește sentimentul sacrului? Și în ce termeni biologici poate vorbi omul modern despre Fecioara-Mamă?

Fețele oamenilor care fac istoria nu te lasă să-i mai imaginezi în genunchi, adică în stare de contemplație. Cum, în afara Căderii, misterul Răului rămâne insolubil, infinitul vicios al istoriei apare ca un defect pe suprafața netedă a unui neant în care nu se petrece nimic. Dezagregarea materiei umane este atât de profundă, încât până și ideea înnăscută, perfect naturală, a unității lăuntrice a umanității de la primul la cel de-al doilea Adam, le apare acum, chiar și creștinilor, cu totul impenetrabilă și hermetică. De aici, o indiferență absolută învăluie mesajul creștin: "Te vom asculta despre aceasta și altă dată" (Faptele Apostolilor 17, 23). Orice cuvânt este invalidat, din principiu și prejudecată.

Foarte practic, omul calculează și cântărește, iar când se întreabă din întâmplare ce i-ar putea "aduce" aventura creștină, aruncă o privire către creștinătate și nu constată nici o diferență esențială: ca și în lume, el vede acolo tot felul de ipocriți și refulați care își ascund slăbiciunea sau diverși șmecheri care folosesc opiumul pentru a atinge niște scopuri inavuabile. De la construirea Turnului Babel încoace, situația s-a agravat, iar lumea e mai mult ca oricând plictisită de discursuri și sătulă de cuvinte care nu mai mișcă pe nimeni: nu mai avem de îndurat confuzia dintre limbi, ci haosul dindărătul limbilor. Oamenii nu mai înțeleg nimic. Comuniunea este frântă. Omul trăiește în izolare.

Poate oare această creștinătate – veritabil praf sociologic – să redevină locul în care strălucește prezența Dumnezeului făcut Om? Mai poate oare chipul lui Hristos "să lumineze fețele alor Săi?", așa cum spune o străveche rugăciune liturgică? Aici e problema. Singurul mesaj cu adevărat convingător nu reproduce cuvintele Logosului, ci Logosul Însuși; numai prezența Lui îl va transforma pe misionar în lumină și sare a lumii.

Germenele exploziv al Evangheliei revoluționează și răstoarnă înainte de orice nu atât structurile lumii, cât structurile spiritului omenesc. Accentul se mută de pe activism pe manifestarea lui Dumnezeu în om, pe venirea lui Hristos în sufletul creștinului: "Află-ți pacea lăuntrică și o mulțime de oameni se vor mântui pe lîngă tine".

Omul modern și-a schimbat ceva în chiar structura tipului său antropologic atât prin magia exercitată de cei posedați, cât și prin licența lui "totul este permis". Dar acest om este nefericit în adâncul sufletului său. Tristețea lui răsună adesea în setea de libertate. Pentru o singură^ clipă, el este capabil să renunțe la tot, doar-doar ÎI va vedea pe Hristos și va putea vorbi cu El o clipită. Dar pentru ca acest lucru să se întâmple, va trebui ca misionarul creștin să nu mai molfăie lecțiile din catehism, să fie adică un om care vorbește despre Dumnezeu, devenind cel în care Dumnezeu Se povestește pe Sine. Dacă îl întâlnim pe Hristos în Evanghelie, faptul este explicabil, pentru că fiecare cuvânt de acolo este deja plin de prezența Lui. Vestitorul trebuie ori să se identifice cu Hristos prin rostire, ori să-și închidă gura pentru totdeauna.

Nu există mântuire în afara Bisericii: slujirea Cuvântului trece mai întâi prin slujirea Sfintelor Taine și se încheie prin slujirea Întrupării. Numai că Trupul iese în afara istoriei și – tocmai prin această depășire – eliberează omul de orice alienare sociologică. Acest lucru este foarte clar descris de episodul chemării Apostolilor "lăsați morții să-și îngroape morții" (Matei 8, 22). Chemarea la propovăduire și adevărata vocație lasă în urmă cimitirele sociologice.

În vremea sinoadelor, monahismul a fost un glas care anunța sfârșirul și nu puține generații au fost tulburate de frapanta imagine a eroismului lor. Ori, monahismul de astăzi este deasupra lumii, nu însă și înlăuntrul ei.

Esențial rămâne faptul că creştinătatea este, mai mult ca oricând, chemată să fie deopotrivă înlăuntrul şi deasupra acestei lumi.

Problema nu este de a folosi un nou limbaj: aceasta ar putea chiar înjosi mesajul evanghelic. Omul este cel care trebuie să se ridice.

"Cel care stă lângă Mine stă aproape de foc". Nu avem nevoie de paradoxuri dialectice, ci de un foc care să mistuie. Trebuie să ne întoarcem la limbajul simplu şi percutant al parabolelor. "Niciodată n-a vorbit un om aşa cum vorbeşte acest Om" (loan 7, 46). Hristos îl vestea pe Dumnezeu cu toată ființa Sa şi de aceea izbutea să răstoarne în fiecare clipă perspectivele obişnuite nelăsînd "piatră peste piatră".

Mesajul evanghelic trebuie să-l dezbrace pe om de orice înveliş sociologic, biciuindu-l şi îmbrăcându-l apoi în Hristos. În Rusia, puterea statului era aşa de mare, încât la Revoluție mulți s-au gândit că Biserica se va prăbuşi odată cu monarhia. Nu a fost deloc aşa. Călugării alungați din mănăstiri au intrat în viața lumii ca nişte oameni liberi, radioşi în pofida tăcerii lor. Aceasta este libertatea pe care trebuie s-o căutăm înainte de orice. Persecutorii şi lagărele scot pe creştini în afara legii, punându-i într-o situație care îi eliberează rapid şi uşor de orice sociologie.

Îndemnul "Căutați Împărăția lui Dumnezeu" conține cel mai mare paradox: trebuie să găseşti ceea ce nu există pe lumea aceasta: veşnicia în interiorul timpului, absolutul în relativ. Cum să faci? Trecând de la "a avea" la "a fi". "Fericiți cei săraci cu duhul" nu înseamnă: fericiți sunt cei care nu sunt proprietari sau posesori ai duhului, ci fericiți sunt cei care au devenit ei înşişi duh. Numai aceia reprezintă un adevărat scandal pentru lume şi pentru Biserică şi în ei stă puterea vestirii. A deveni întru spirit înseamnă a trăi deja în Celălalt, a te identifica cu El, printr-o experiență eshatologică: Împărăția lui Dumnezeu devine astfel imanentă omului.

Toate activitățile umane: cultura, arta, cugetarea sau acțiunea socială dețin o semnificație religioasă care trece în afara istoriei. Atunci cînd ating culmile, toate aceste forme exprimă – după măsura purității lor – nu atât propria valoare, cât depăşirea acetteia şi transformarea ei într-un simbol, într-un semn, într-o săgeată aprinsă care indică venirea Celui mai mare, adică Împărăția Tatălui. Nu aici se află însă concluzia integrală a istoriei şi a întregii existențe. Cel care face istoria o conduce treptat în afara propriilor ei granițe. Datoria istorică postulează "desăvârşirea" culturii şi a istoriei, ca întruchipări sau icoane ale Împărăției lui Dumnezeu. Confruntat cu înrădăcinarea ultimă în istorie şi în materie, un preot din Rusia sovietică a fost întrebat: "Care este problema spiritualității ortodoxe în Rusia de azi?"; la care părintele a răspuns "Parusia". Biserica nu se poate desăvârşi istoric decât pregătind întoarcerea lui Hristos – singura perspectivă în care se poate înscrie evanghelizarea.

Aici întrezărim o soluție la grava chestiune a stilului creştin. Odinioară, stilul exprima prin toate detaliile vieții curente – spiritualitatea unei epoci. Noi trăim într-o vreme diferită; dincolo de orice formă empirică, a venit ceasul istoric în care nu mai trebuie să oglindim o epocă, ci să-L reflectăm pe Celălalt, printr-o grație şi o detaşare care traduc imensa libertate de a poseda toate lucrurile, ca şi cum nu ai avea nimic. Acesta este stilul apocaliptic, stilul care îşi pune sigiliul nevăzut, dar cu atât mai pregnant, peste toate cele. Regele Midas prefăcea în aur tot ce atingea. Prin atitudinea lui interioară, un creştin poate face ca toate lucrurile să devină uşoare – veritabile icoane sau chipuri ale adevărului pe care îl poartă. Odată înțeles ca adevărată categorie spirituală, stilul va fi, prin el însuşi, mai eficient decât orice predică. Acesta este climatul strict de libertate în care simțul misionar al laicatului se va putea exercita.

Uriaşa importanță a preoților şi a pastorilor care merg să lucreze în uzine sau în fermele țărăneşti nu rezultă dintr-o abandonare a sacerdoțiului, ci din expresia libertății lor în raport cu orice determinare, mit sau complex. În toiul unei lupte empirice, ei sunt simultan înăuntru şi deasupra. Credința devine, temeiul oricărei sarcini şi preface orice muncă în slujire profetică. Această profeție pe viață reprezintă poate forma cea mai percutantă a misiunii evanghelice. "Iată, eu astăzi ți-am pus înainte viața şi moartea" (Deuteronom 30, 15). Numai că demonismul acestei lumi şi-a făcut deja alegerea. De câte ori nu se întâmplă ca omul, neajutat de nimeni în izolarea sa, să rateze mesajul, din frica de a-şi schimba viața şi temându-se de cerințele dumnezeieşti?

Atunci când nu este falsă, o comunitate creştină se înfige ca un spin în trupul lumii, se impune ca un semn şi se raportează la lume ca la un loc de întâlnire între om şi Dumnezeu – un loc al dialogului dintre făptură şi

Evanghelie, un loc unde omul soseşte, pricepe şi trăieşte, în sfârşit, un loc unde prezența creştină se pune în slujba celorlalți.

Au oamenii Bisericii cunoaşterea cuvenită a mediului social şi a condițiilor umane concrete? Au ei omeneasca înțelegere de a spune fiecărui ins, care este sensul exact al vieții, al muncii şi al locului pe care-l ocupă în lume?

Nu devii peste noapte propovăduitor. A te apropia de om, de omul modern, este o artă. Esențială este acea putere minunată de a te pune în pielea lui, de a privi lumea cu ochii lui şi de a aduce încet la suprafață ceea ce dormitează în el: comuniunea. Esențial este să te estompezi, pentru a-L lăsa pe Hristos să vorbească.

De atâtea ori se întâmplă ca o construcție teologică sau o formulă abstractă să se dărâme în fața unei crime, a unei morți sau a unei singurătăți!

Am văzut oameni cenuşii, murdari şi urâți care – asemenea unui vechi diamant pe care-l ştergi de praf, încălzindu-l apoi în podul palmei – se transformau brusc într-un fuior de lumină.

Dincolo de fațada obiecțiilor intelectuale, a cinismului sau a indiferenței, orice om îşi ascunde de fapt izolarea şi nevoia unei prezențe.

Primeşte-L pe Hristos ca "mâncare" şi "băutură" şi umblă apoi prin lume ca un sacrament viu, ca o Cină de Taină mişcată pe dinăuntru. Căci printr-un om – fie el şi tăcut – Hristos va vorbi din nou lumii şi se va da tuturor drept hrană.

Mişcați de suflul unei autentice sobornicități, Părinții Bisericii împăcau cunoaşterea universală a lumii şi viața în Hristos, până la punctul în care totul devenea pentru ei "Hristos"; ei ştiau să facă o teologie în care transferau experiența nemijlocită a Bisericii; dar, mai ales, cunoşteau secretul de a-şi mistui întreaga lor viață în stil euharistie.

Dacă e bine să-i faci pe atei mai puțin siguri de inexistența lui Dumnezeu, este la fel de bine să-i faci pe teologi mai puțin încrezători în speculațiile lor. Ar fi chiar extrem de interesant să vezi la facultățile de teologie o catedră de ateism, care i-ar putea face pe teologi mai puțin gratuiți în afirmațiile lor sumare, mai sensibili față de omul concret care suferă şi al cărui drum spre Hristos este atât de adesea obstrucționat de ansamblul unor speculații confuze. Nu repari sistemul de încălzire în timpul incendiului şi nu stai pe gânduri în momemtul în care lumea se prăbuşeşte. Toate forțele noastre creatoare trebuie să se concentreze pentru a ridica o întreagă generație la bucuria nespusă a eliberării, bucurie a slujirii, bucurie a celui ce se numără printre prietenii Mirelui. Şi, dacă s-ar ivi momentul de a ne vedea înlăturați din viața socială, ar fi bine ca generația aceasta să fie suficient de matură pentru a putea fi generația "mărturisitorilor"; a celor care -aşa cum prea frumos, spunea odinioară "Scrisoarea martirilor din Lyon" – vor fi în stare să "discute cu Hristos". Sarcina noastră istorică nu este de a recupera formele creştinismului primar, ci de a regăsi acel Maran atha – "Vino, Doamne!" – al începutului şi de aici, comuniunea cu Biserica ceasului cel de pe urmă. Acesta este ceasul care asigură actualitatea tuturor timpurilor şi, prin ea, pe cea a mesajului creştin.